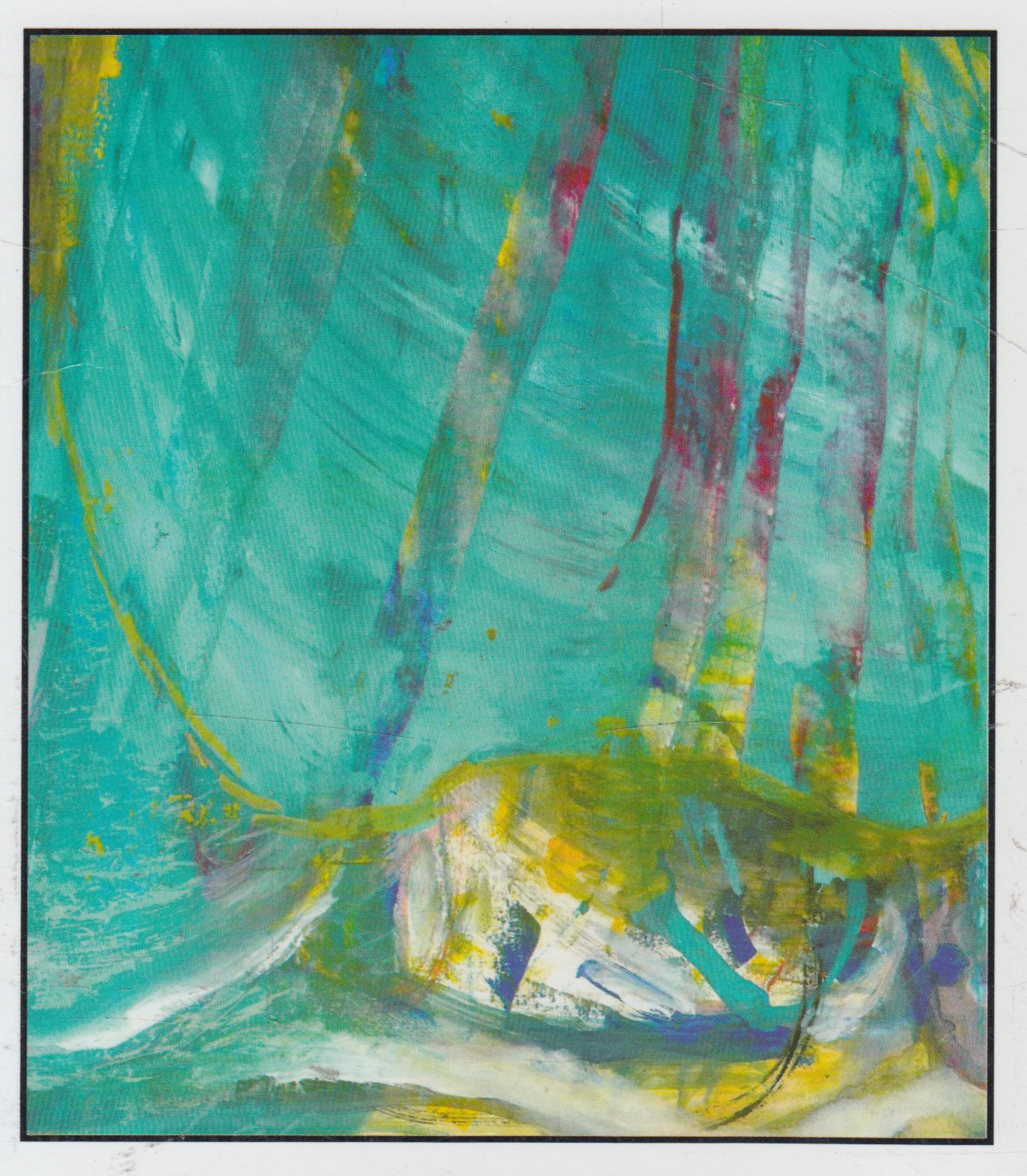
عبدالمنعم المحجوب

الراهنيّة والتأويل (1)

ورثة اللوغوس

بصدد الآخر والذات والثقافة



المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

وَرَثَة اللوغوس

بصدد الآخر والذات والثقافة

عبدالمنعم المحجوب

الراهنيّة والتأويل (1)

وَرَثة اللوغوس

بصدد الآخر والذات والثقافة

منشورات

المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

الطبعة الأولى 2004

رقم الإيداع : 6287

ر.د.م.ك : I.S.B.N: 9959.26.077.1

المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

www.greenbookstudies.com

هاتف : 218.21 .4440705 _ 4445565

بريد مصور : 00218.21.3330809

بريد الكتروني : info@greenbookstudies.net

تنفيذ فني وتصميم الغلاف :

تانيت

المحتويات

تقديم

ممارسة عالـَمَيْن

تقديم

ممارسة عالـمَيْن

توضّعت العولمة في أدبيات العلوم الاجتماعية على مساحة واسعة تشمل تقريباً جميع التبادلات المادية والرمزية العابرة للحدود القومية، سواء كان موضوع هذه التبادلات مواداً أو أنشطة أو أفكاراً ومعلومات أو أنماط محددة من التطبيقات، على قاعدة التفكير في مجال كوني للسريان والانسيابية يتجاوز الحدود المحلية والقومية التي احتضنت ونظمت مراحل تاريخية طويلة من تطور علاقات التبادل بين الدول والأمم، وهي المراحل التي تبدأ من منتصف القرن الثامن عشر وحتى منتصف الأربعينات من القرن العشرين.

وإذا شئنا تخطّي المحاولات المضنية للإحاطة بتعريف العولمة، إذ يبدو أن تواطؤا عاماً يدفع الباحثين ويجمعهم على تجاوز التعريفات للبحث مباشرة فيما يمكن تسميته تطبيقيّة العولمة، فإننا لا نستطيع إهمال أن تجاوز الثقافات القومية لصالح ثقافة ما منمّطة يشكل ما يشبه الأطروحة الأساسية لأي تفكير بصدد العولمة. إننا نستطيع مثلاً اللجوء إلى تعميمات صوريّة أو أن نتابع الظواهر بالتقصي والتحليل، أو أن ننظر كيفما شئنا في تجليات العولمة المختلفة؛ لكن عملنا هذا، وفي جميع الحالات، سيكون محدّداً بطبيعة المجالات والحقول التي ننظر منها أو عبرها. وهكذا سنجد دائماً أن التعريفات والمفاهيم تتكامل بنسب

محددة لتنتج أطروحة عامة تتخلل هذه الجهود النظرية، وتتلخص في تجاوز الحدود القومية في السياسة والاقتصاد والثقافة والاجتماع.. وبالرغم من نوعية هذه الجهود فإنها تتدافع لتنتج مقاربة عامة للعولمة، وكأن ما في العولمة من شمولية وتجاوز يلقيان بظلالهما على كل بحث يتعلق بها.

إننا نتحدث أيضاً عن مستقبل ما، عن وضع تتكون ملامحه ولا يكفّ عن التحوّل التدريجي، وهو وضع يعتمد على الاستجابات المحتملة التي تبديها مختلف المجتمعات للتغيرات التي تداهمها، وهذه مسألة لا تسمح لنا بقدر كبير من اليقين. بل أننا سنجد أنفسنا نتحدث بينما ترافقنا أوهام عديدة عن مثل هذه الاستجابات غير القابلة للقياس.

فإضفاء الكونية تحوّل من حالة التلقائية التي مرت بها الثقافات والحضارات الكبرى عبر التاريخ في فترات انتشارها وحلولها وتآثرها، إلى حالة أخرى تتميز بقدرتها الفائقة على تحويل الثقافة إلى برنامج، وعلى امتصاص التفاعلات وتوظيفها استراتيجياً لتذويبها وإعادة تنميطها. ولكن الاستجابات تظل أعقد بكثير من الاستباقات الافتراضية؛ إنها خارج القراءات المستقبلية التراتبية التي تصبح فيها الأوضاع في السنوات والعقود المقبلة حاصلَ تضعيف بسيط للمؤشرات الإحصائية والبيانات.

لعلنا في حاجة، أساساً، إلى تفعيل المخيلة. فالعولمة تواجه بابل حقيقية، ضاجّة ومتداخلة، ولا نتحدث عن الألسن، كما لا نستطيع أن نهملها، بقدر ما نتحدث عن الثقافات المتنافرة والمتضافرة في آن واحد. ثقافات العالم، حتى تلك المعتبرة هامشية وضئيلة الأثر.

في تحليل العلاقة بالآخر كان يحدث أن نمر عبر الخطاب لكي نصل إلى العالم (تودوروف)، لكننا في عملية العولمة نجد أن السياق قد انعكس تماماً، فما يحدث هو أن مفهوم الآخر يمر قياساً عبر نموذج سائد في العالم لكي يثبت خطابه، انه انتقال من "تذويت" العالم إلى عولمة ذاتٍ ما متصَوَّرة قابعة هناك، في ركن ما، سلبية، منفعلة، وقابلة دائماً لأن تكون انعكاساً.

لكن مفهوم الآخر لا يتعيّن إلا بالنسبة لمركز تتصل فيه عمليتا الإنتاج (المادي والرمزي) والتبادل (أو فرض التبادل) وهما عمليتان تصدران اليوم عن الغرب، متجسداً في الولايات المتحدة الأمريكية، في حين يبدو العالم متحصناً وراء ثقافاته القومية وحدوده التاريخية، ولكنه قابل في الوقت نفسه للانخراط في علاقة التبعية والهيمنة، بل ومضطر لذلك لأسباب بنيوية يحتمها انتشار ونفاذيّة النظام الرأسمالي كونياً، وهي عملية ليست اختيارية ولا مجال فيها للتعاقد الإرادي.

نحن نتحول بفعل تأثير منتظم نتعرض له، نكتسب قيماً جديدة، ونمارس أنماطاً جديدة، ونتبنى بالتالي ثقافة جديدة، أي أننا نندرج تلقائياً في استراتيجيات "الآخر" لنصير جزءا من نظامه. إننا لا نمرّ عبر خطاب العولمة لنصل إلى وضعها، بل نتحوّل كأفراد إلى جزء من هذا الخطاب، نصير موضوعاً له. وفي عالم جرت عولمته فإن الأفراد هم حاملو الخطاب لا صانعوه، انهم ذوات منفعلة لا فاعلة، وينحصر إسهامهم الرئيسي في الاستقبال والاستهلاك والاستتباع. انهم بعبارة أخرى مجالات تبادل السلع المادية والرمزية، وما يجري في عالم كهذا إذن هو تحويل الآخرين إلى مجال لنفاذ خطاب العولمة وجعلهم في نفس الوقت يستبدلون

صورة الآخر في ثقافاتهم وذلك بتصييرهم هم أنفسهم انعكاساً لهذا الآخر بالذات، الآخر الذي كان مقاوَماً ومرفوضاً ونداً وعدواً وغريباً طوال قرون عديدة.

الآخرون من منظور العولمة هم الذين يعزلون أنفسهم وراء حدودهم القومية. إنهم مواطنو الدول التي صنعت نفسها عبر التاريخ بالتطابق بين الأمة والثقافة، وهو ما أنتج شكلاً سياسياً مستقراً طوال المراحل التاريخية السابقة.

وفي التعميم، فإن العولمة تتجاوز الدولة القومية إلى محيط إنساني أوسع، وهذا مقترن مباشرة بتفتيت الاقتصادات مركزية التخطيط لصالح نظام السوق، كما أنه من المفترض أن يؤدي إلى الانتماء إلى هوية عالمية تصنع ثقافة المستقبل، ثقافة لا ولاء فيها لمعتقد على حساب آخر، ولا سيطرة فيها لأيديولوجيا محددة باستثناء العقلانية التي غادرت الفلسفة لتأخذ شكل "البراكتوبيا" (ألفن توفلر) كمناخ عالمي عام ينتجه التقدم العلمي وتنشّطه إنجازات التقنية وممكناتها.

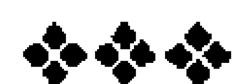
إلا أن هذا التعميم لا يفضي إلا إلى تأكيد نفسيّ على أطروحات العولمة واستحالة مقاومة تيارها وعدم جدوى الإعراض عنها ـ إذا كان من الواقعي الحديث عن ردّ فعل كهذا ـ محمّلاً بتوجّه ضمني يؤكد أن عالماً تتحقق فيه هذه الأطروحات سيكون فعلاً قادراً على تذويب الحدود بين الأمم، وإلغاء المسافة بين الذات والآخر، أي خلق متطلبات التجانس الكامل بين الثقافات وتصفية الخصوصيات وتمايز الهويات وتفاضلها الذي شكّل دائماً قوة دافعة لها عبر التاريخ ومثّل مبرراً لوجودها واستقلالها وعملها من أجل اكتساب القوة وتنمية مجالاتها الحيوية وتحقيق مردوديات مادية ورمزية أكبر.

إن العولمة، بوجهة نظر متساهلة، هي يوتوبيا جديدة أضافها التطور الاقتصادي والتقني تحت غطاء ثقافي وسياسي عالمي مرن، تنضاف إلى اليوتوبيات القديمة التي أبدعتها تأملات الفلاسفة وأحلام الشعراء، لكنها من منظور آخر ليست سوى شكل جديد من أشكال الصراع بين الحضارات يسعى فيه الغرب في ظل سيطرة النظام الرأسمالي إلى أن يعولم انتماء الآخرين من خلال ارتباطهم بمنظومة الإنتاج والتبادل التي يمثّل الغرب دون غيره مركزها، ويعود إلى الغرب دون غيره نتائج انتشارها ونفاذيتها.

هذا التعارض في فهم وتقييم عملية العولمة ينعكس ولابد على سيرورتها. فبقدر ما تبدو العولمة مكتسحة وأخّاذة وهي تتجه شرقاً ليخوض الغرب من خلالها صراعه الحضاري الأخير ضد الآخرين متمثّلاً هرمجدون ونهاية التاريخ، بقدر ما تبدو مقبلة أيضاً على الغرق في مقاومات متضافرة على مستوى العالم، أي أن التجانس بين الأمم الذي تستند إليه مؤسسات العولمة سيكون تجانساً ضد العولمة، وخلقاً لعولمة أخرى، مضادة، خاصة وأن "الآخرين" هؤلاء مؤهلون ثقافياً وتاريخياً لتنظيم استجاباتهم لأطروحات العولمة برفضهم للتطويع والامتثال والتطبيع، وبالانفتاح على آفاق إنسانية وحضارية على قاعدة التنوّع والشراكة والتكامل، أي على قاعدة العالمية لا العولمة. ويمكننا هنا أن نتصور شرقاً كبيراً يجمع الأفارقة والمسلمين والبوذيين والكونفوشيوسيين، إنه تصور لا يبدو متسقاً للوهلة الأولى، ولكن استراتيجيات المصلحة والمنافحة تستطيع بسهولة أن تذيب الحدود القومية والدينية في كل واحد، وباستطاعتنا أن نلجأ إلى شواهد تاريخية عديدة.

لكن إذا أقمنا تصوراً كهذا على هذه القاعدة سيكون أيضاً بإمكاننا أن نمنح العولمة باعتبارها تغريباً للعالم إمكانية كبيرة للمرور وإحراز نقاط إضافية باسم التاريخ والمستقبل!

نتقدم إذن بين قراءات متعارضة ومتعادلة تقريباً، نستطيع أن ننظر إلى آليات عولمة الأمم والدول باعتبارها جاذبة وقادرة على الاستمرار في إنجاح مشروعها، إلا أننا لا نستطيع أن نهمل الوجه الآخر الذي تصبح فيه العولمة طاردة وآيلة للتعثر بفعل ما تنطوي عليه من إزاحة لهويات الآخرين ومن تحقير لإسهاماتهم، وبفعل ما يبدو أنها تؤدي إليه من إحلال لنمط واحد على حساب أنماط متعددة، وتقديس لفكرة واحدة على حساب شطب مجمل الأفكار التي شكّلت حتى الآن تراثاً للإنسانية ورصيداً لـها.



نتعاطى إذن أطروحتين متقابلتين، حاسمتين في متطلباتهما، وفي اشتغالهما الصاخب كنقيضين. كما تبدوان مقبلتين على جدل لا يتصاعد بغير النزوع إلى التدمير، وبالأحرى تدمير كل منهما لذاتها، دون التفكير في تحقيق توليفة، التوليفة المستحيلة هذه المرة، إنهما تحجمان كل مرة عن اتخاذ خطوة أخيرة، بينما يتقدم تواتر (تبادل للتوتّر) فعال وضروري لاستمرار اللعب. العولمة وما بعد العولمة (الصيغة المدّعاة للعالمية أو للعولمة المضادة) ستتعايشان لفترة غير قصيرة، وسوف تحلاّن نموذج الحداثة وما بعد الحداثة (الصيغة الكاوسية للتقدم في الزمن أو الحداثة المضادة!)، متوفرتين معاً، وفي كل مكان من العالم، وفي الوقت نفسه، على أسباب الاشتغال كفضائين متجاورين، منتظمين في انفصالهما وإقامة

الحدود بينهما؛ ومع ذلك متماسين ومتقايضين، تفرض عليهما آليات التبادل المادي وممارسة العالم المشترك أن يتصلا في صيغة "حاجة ـ إشباع" كما أنهما قادرين على أن يتمانعا باستعادة الخصوصيات القومية للذات كلما جاء الأمر إلى إبراز السيماء الثقافي وتحرير الصوت الخاص في تأويل العالم.

هكذا يصنع النموذجان تاريخاً واحداً مشتركاً للعالم. لكن ما هو العالم هنا؟ إنه فضاء التبادل والتمانع الضروري للاستمرار، يجري فيه خَفْض اسم التاريخ لأن الإدعاء الحاسم بالنسبة للطرفين هو الحضور والفاعلية: الراهنيّة. إن عالمين يُكتب تاريخهما، وبينما يتجادلان ويستمر توترهما سيصنعان ويغذيان السياقات التراكمية لتاريخ افتراضي يُستعاد فيه نسج الثنائيات القديمة المتناسلة (الكوني/ الأممي، الفردي/ الجماعي، الموضوعي/ الذاتي، الآخر/ الذات، الطبيعة/ الثقافة، العقيدة/ التاريخ، الداخل/ الخارج، ..) كانط ملقًى به، هذه المرة "إلى قلب المجهول للعثور على جديد"(*) وليس هيغل. الجديد الذي لن يتم تحيينه، لأننا نظل مشدودين إلى الأبعد محققين فقط رجاءنا بلوغ النهاية دون أن نعرف ما هي.

نعم، لم يعد العالم مقلوباً، صار متقلّباً، وإذا تذكرنا الجدل فإن وضعاً آخر صار يتخذه، لقد أصبح فوهة سوداء، الفوهة السوداء التي تستطيع أن تمتص الضربات المتوالية من الداخل، بينما يستمر العالم في تقلّبه دون أن يتوقف عن ذلك، ودون أن يملك الجميع إلا التمسك به جيداً. إن ذلك يحدث كإمكانية يتيمة، فالعالم الذي يتقلّب ما زال حتى الآن عالمنا الوحيد.

(*) الجملة الأخيرة في قصيدة "الرحلة" لبودلير.

الفصل الأول

تخييل الآخر

الفصل الأول

تخييل الآخر

ما الشرق؟ انه ـ باختصار ـ مجال استثناء الغرب. كان الشرق في البداية مكوناً من أطراف المركز اليوناني في "الأويكومين" القديم: شرق المتوسط، شمال أفريقيا؛ لكنه أخذ بالتدريج صورة العالم غير الغربي.

الشرق صورةٌ، والغرب مفهوم. هذا المحدِّد التقليدي المحصّن ضد الانتقادات العابرة أسهم ولا يزال في تصور العالم. ومؤدى اشتغاله أن الشرق تخييلي، وأن الغرب فلسفي. الأول حكاية تتبع فقط خط انسراد خاص يمتح استمراره من ذاته، دون أن يشهد اكتماله إلا في صيغةٍ حكمةٍ عابرة للزمن. نَوَسانٌ خارج التاريخ، أما الثاني فهو تفكير منتظم تراكمي مرجعه العقلُ وانتظامُ الفكر وعمادةُ المنطق. الشرق يسكن اللغة ويصدر عنها، الغرب يوظّفها. "الشرق كون ثابت، الغرب حقيقة حية" (غرونباوم). "الشرق طفولة العالم، الغرب اكتماله" (هيغل).

تصوّر التاريخ تنسحب عليه أيضاً هذه الثنائيات المتضادة. فتاريخ الغرب هو تاريخ أنساق متتالية، تاريخ الشرق هو حشد تصويري، تجمّع أحداث وأقوال، يمكن فيه أن تُلتَقط الحكمة ولكنها لا تُؤرَّخ.

في هذه الثنائيات (صورة/ مفهوم، حكاية/ تفكير، خط/ نسق، إنهمام/ قياس، تخييل/ فلسفة، سرد/ لوغوس) تشكّل الغرب إزاء الشرق، ثم إزاء العالم، بنبذ تراثه كما تكوّن عبر التاريخ، وبالانتماء الاختياري لأصول يونانية، وبتصعيد هذه الأصول إلى مستوى النقاء[1] استناداً على إمكانية مستحيلة، كونها يونانية خالصة غير مشوبة بـ"أخلاط" ثقافية وحضارية. والعودة إلى التراث الإغريقي على هذا النحو يفترض قدسيته مسبقاً، نوعاً من تثبيت [إضفاء الثبات على] اللوغوس عبر التاريخ، بمختلف تجلياته وأشكال ظهوره.

لكن العملية الحضارية لا يمكنها أن تتحقق تاريخياً دون المرور بحقول انعطاف تجرّدها من نقائها المدّعى، لا نكاد نعثر على نص هاجر من اليونان إلى الغرب دون أن يكون قد أُعيد إنتاجه، متشرّباً خصائص شرقية. المثال الأكثر حضوراً أن نصوص أرسطو لم تترجم حرفياً بل بأسلوب أقرب إلى إعادة الكتابة وبقدر كبير من التدخّل وإضافة التعليقات من قبل الشرّاح العرب كالفارابي وابن سينا وابن رشد وهو مثال متكرر في تثاقف تاريخي وحراك ثقافي تعددي.

مدينة النحاس

الغرب في المخيال الشرقي صورة تشكّلت من تضاعيف أسطورية، في زمن كان نصيب الأسطورة فيه كلّ اللغة. كان يُرى إليها لا كجزء من ماضٍ عاشته الآلهة والأبطال فقط، بل كجزء من المستقبل أيضاً، فضرورتها كانت تتجاوز الإيمان إلى استشفاف المصير.

عندما كان البحر المتوسط مجالاً فينيقياً، مفتوحاً وخالياً تقريباً من مظاهر

الصراع، أطلق الفينيقيون اسم "مَحُوريم" على القبائل المتوطنة فيما يعرف الآن بالمغرب الأقصى، وتعني الكلمة "سكان الغرب" أو "الغربيين" وهي ذاتها الكلمة التي حورت في اللاتينية إلى "مَوْري" ومنها انتقلت إلى اللغات الحديثة في أشكال متقاربة[2].

كان المحوريم أبعد من عرفهم الفينيقيون في اتجاه الغرب على امتداد ساحل المتوسط، ولم يكن أمامهم في الاتجاه نفسه إلا الأطلسي. ومذاك كان مفهوماً بدائياً يتشكل كمرادف للمجهول واللانهائي والمستحيل، حتى أن أولئك الرواد الأوائل، وهم سادة المجازفة والإبحار، أحجموا عن خوض تلك اللّجة.

العرب بدورهم وضعوا تخريطاً جديداً للعالم، وجعلوا من إحدى عواصمهم الثقافية "سرة الأرض"، وفي تصور شامل للعالم المعروف نجد في "أحسن التقاويم في معرفة الأقاليم" للمقدسي (1000م) إدعاءً حاسماً لم يكن لِيُترك عرضة للجدل، يقول: "لم يبق إقليم إلا وقد دخلناه، وأقل سبب إلا وعرفناه"، ومع ذلك وقف العرب أمام اللجة نفسها وأطلقوا عليه اسم بحر الظلمات، وهو وصف أقدم من اللغة العربية الحالية في استناده إلى تراث الأوائل في الاستكشاف وارتياد مناطق مجهولة لم يكن يشملها تصورهم عمّا وراء تخوم العالم المأهول (الأويكومين) القديم، وهو ما انعكس دائماً ليس على رؤيتهم للعالم والأشياء، وعلى أدواتهم في الأقيسة الجغرافية فقط، بل وعلى أدائهم الأدبي ومخيلتهم.

نعثر في حكايات ألف ليلة وليلة، التي ساهمت فيما بعد في تطوير نزعة السفر إلى الشرق[3] والافتتان به، وبعث الاستشراق، على وصف مثير للغرب

المتخيَّل. فبعد توهان شهر في البحر إلى الغرب من صقلية تصل بعثة للخليفة مروان بن عبدالملك إلى مدينة النحاس المطلسمة. إنها مدينة أموات تحكمها "مومياء" ويحرسها رجلان آليان أحدهما أبيض والآخر أسود[4].

كان الغرب في المتخيل العربي مدينة غرائبية، خارج الجغرافيا، ولا تتيح لنا أية خريطة الوصول إليها، ربما التوهان وارتياد المجهول والضلال بلا بوصلة قد يضعنا أمامها ذات يوم، وهي أيضاً مدينة بلا أبواب، وتبثّ نوعاً من الخداع البصري، فكل من يتسلق أسوارها لينظر داخلها يلمح نساءً جميلات يمرحن في البحر، لكن هذه الصورة قاتلة، وكل من يتلبّسه هذا الوهم سيدفع حياته فوراً ثمناً لنزوته الجاهلة. لابد إذن من معرفة الطريقة الوحيدة للدخول إلى المدينة، وهذه الطريقة لابد أن تمر بالقدرة على التحدث بعدة ألسن لفك شفرة الدخول وتحليل "كوداتها" تلافياً للمصير المميت، وللاستفادة مما تكنزه المدينة من ثروات.

لكن مدينة الغرب كانت في نفس الوقت مكاناً لا نصل إليه إلا بعد أن تكون آثارنا قد انمحت، وقبل ذلك نكون قد أقصينا كل صلة لنا بالعالم والمعرفة المعتادين، كأننا لم نوجد من قبل.

كتاب الليالي الذي يحتضن هذه الحكاية كان الأسرع في اجتياز حدود العرب واكتساب قيمة عالمية، وهو ليس عربياً بحصر المعنى، لأن جزءا هاماً من الحكايات التي تشكله تعود إلى أصول هندية ويونانية وفارسية[5] وصينية ويابانية، وبالرغم من أنه اكتسب طابعاً عربياً، إلا أن نسبه المتعدد يتيح لنا اعتباره كتاباً شرقياً استطاع دائماً إنتاج صور معبرة عن الذات والآخر (المادي والغيبي). إنه فضلاً عن الحكايات المرتبطة بزمن محدد بما يؤرخ للحياة والمخيلة الشعبيتين،

وهو ما أهملته النصوص الأكثر جدية ورصانة، يعطينا تصوراً عاماً للحياة متمحوراً حول ذات شرقية لا عرقية. إننا نجد أجناساً عدة تتعايش في محيط واحد، ونادراً ما تتحول العلاقة بينها إلى صراع يجعل منها آخر يجب إقصاؤه، أما المآزق التي تتعرض لها البعثة في مدينة النحاس، فلأن هذه المدينة خارج المكان والزمان، إنها جزء من وجود موازٍ قابل فقط للاستيهام، وغير قابل للتحقق حتى بالمقاييس الغرائبية التي وضع العرب فيها مؤلفات عدة لفك الطلسمات والوصول إلى لا أين. لهذا السبب تضع "الليالي" حكايتنا هذه في محيط من العتمة، أو في بحر الظلمات، فالغرب قبل كل شئ آخر هو مكان مطلسم.

يبدو أن الصورة المتخيلة لمدينة النحاس قد سبقت زمنها بأكثر مما فعل أي تصور آخر للمدن المفقودة، بل أنها ربما كانت أقرب إلى الرؤيا التي يتوجب أن نتعامل معها بشفافية، ولعلنا الآن نعيشها واقعاً أكثر مما هي فنتازيا قديمة. ألا نعثر في الخداع البصري الذي تبثه المدينة على ما سيعرفه العالم فيما بعد من واقع افتراضي يصنعه الدفق اللانهائي للصور في العروض التلفزيونية والسينمائية والإنترنت! أليست مدينة النحاس الآن [الغرب] هي الأكثر ترفاً وغنى في العالم كما تقول الحكاية التي لم يعرف كاتبها (كتّابها) غرباً قاراً! ألسنا أيضاً في حاجة إلى إدراك سلسلة من "الكودات" للتعامل مع الغرب الذي أصبح مركباً مطلسماً! ألا نعثر في الحراس الآليين على الخصوصية الفريدة لثقافة الغرب التي تشبه، بعبارة لسيرج لاتوش، وحشاً نصف آلي ونصف عضوي بمثابة آلة حية دواليبها من البشر![6] ما يذكر أيضاً بأوروبا في الميثولوجيا اليونانية التي وطّنها زيوس في جزيرة كريت وأقام عليها عملاقاً برونزياً يحرسها.

مدينة النحاس كانت تصوراً أولياً عن الغرب كما يراه الشرق، وحتى القرن السادس عشر فإن الغرب ظل مجهولاً وظلامياً، ظل مجالاً مطوياً لا يُؤمَن الإبحار فيه، وقد استمر هذا العزل إلى أن تحول الأطلسي إلى مجال جذب جديد بديلاً عن المتوسط الذي انحسر الاهتمام به، ومعه انحسر الشرق كمصدر للتصورات كيما يصبح هدفاً لها. كانت أعمدة هرقل رتاجاً يوصد العالم القديم، لكنها ستتحول تدريجياً إلى بوابة للعالم الجديد. هما نهاية تاريخ وبداية آخر، الأول هو تاريخ الثقافة العالمية، والثاني هو تاريخ ثقافة العولمة.

بلد العميان

الوجه المقابل لـ **حكاية** مدينة النحاس الشرقية قد يكون **قصة** بلاد العميان الغربية. فيها نبدأ بصورةٍ قيامة صغيرة: لقد دام الليل لسبعة عشر يوماً متواصلة، وصار الماء يفور، وطفا السمك ميتاً على سطحه، وحدثت انزلاقات أرضية، وذوبانات جليدية سريعة، وطوفانات فجائية على امتداد منحدرات المحيط الأطلسي، وغارت الجبال، لقد انعزلت "بلاد العميان" عن العالم إلى الأبد.

نعثر في قصة بلاد العميان لـ**هربرت ويلز** (1866 ـ 1946) على نموذج ريفي لليوتوبيات المفقودة، إنها قرية صغيرة منعزلة يصلها مستكشف يدعى "نونيز" بصدفة كادت تودي بحياته، أهلها أصحاء "قادرون على كل شئ عدا البصر"، ولتعويض هذه الحاسة يجدهم قد طوّروا حواسهم الأخرى من خلال إرهاف السمع لأصوات الطبيعة، والتعرف بدقة على ملامس الأشياء ومساراتها، وتكثيف إحساسهم بالرائحة. وكونوا بعد أجيال عدةٍ تصوراتهم الخاصة بالعالم والحياة. لقد أعادوا ببساطة "خلق العالم" في أذهانهم، وأعطوا للأشياء دلالات

وقيماً مغايرة، وأصبحوا يعتمدون على هذه الدلالات والقيم لترتيب مجالاتهم الصغيرة وتنظيم شؤون قريتهم المغلقة.

هنا يتبادل الليل والنهار موقعيهما وأثريهما، ليتغير بذلك تقسيم العمل وتوقيته وأساليبه، وتتحوّر لغتهم قليلاً لتناسب ما تعرضوا له من تغيرات، فهم يقصون منها جميع المفردات التي تعبّر عن البصر والرؤية، ويتعاملون معها باعتبارها خلطاً لا يليق سوى بعقل لم يتكوّن بعد. وحاسة البصر نفسها تصبح لديهم، بعد سلسلة من التقاطعات الدرامية، سبباً للدونيّة والعبودية لا يليق بالمواطن الحر الأعمى.

كان أهل القرية يعتقدون أن العالم (ويعنون واديهم) وُجد "في البداية على شكل تجويف صخري خالٍ، ثم حلّت فيه أولاً الأشياء غير الحية المفتقرة إلى موهبة اللمس، ثم حيوان اللاما، ومخلوقات أخرى تتمتع بإحساس طفيف، ثم الإنسان، وأخيراً الملائكة" ولأنهم قادرون على سماع غناء ورفيف الملائكة من حولهم فإن المستكشف سيحتار كثيراً قبل أن يعرف أنهم يعنون.. الطيور.

بلاد العميان عالم متوجد بذاته، يتكوّن بعد قيامة صغيرة، ويتحول من أرض قاحلة تشبه برية يهوذا في المتخيَّل اليهودي - النصراني، إلى فردوس قصيّ على شكل وادٍ "فيه كل ما يشتهي الإنسان: طقس معتدل، أجمات أشجار وثمار، ينابيع مياه وافرة حوّلت الوادي إلى مرعى أخضر كبير" إنها تقريباً صورة من صور الجنّات الهادئة في جغرافيا المتخيّل الغربي كما عرفناها في كتابات أوائل مستكشفي الاثنيات غير المعروفة التي تأسست صيغها واستنتاجاتها المختلفة والمتعاقبة على تطورات مرّ بها ما يمكن تسميته الشغف الغربي بالآخر، باعتباره

يجسّد عالماً موازياً انتقل لتوّه من مرحلة الحلم إلى مرحلة الوجود، ولكنه ظل، مع ذلك، معزولاً عن العالم وبعيداً عن الفاعلية الإنسانية، إنه من وجهة نظرنا طورٌ في وعي الغرب بذاته مكتملاً بمعرفة الآخر.

فبلاد العميان نموذج للثقافة التخييلية الغربية، كتبها ويلز، بالإضافة إلى عدد آخر من الرومانسيات العلمية المعروفة مثل: جزيرة الدكتور مورو، حرب العوالم، أول الرجال على القمر، وآلة الزمن، في 1904 قبل قليل من أخطر تحولين سيشهدهما العالم، أي الحربين الكونيتين الأولى والثانية، وهي فترة شهدت استرخاءً أدبياً وفنياً وأنتجت نصوصاً للإمتاع الذهني ساهمت بدورها في تغذية الخطاب حول الآخر بمجموعة من الاستيهامات لتجعل منه موضوعاً خيالياً صرفاً، يستند فقط إلى الانهمام الشغفي بآخر لم يوجد في الواقع، ولكن إيجاده كان ضرورياً لإكمال صورة الغربي ولتدعيم صورته كونه سيداً للعالم، ونموذجاً للإنسان الفذ.

التقت النخب الغربيّة على هذا التصور، ليس فقط في النصوص الأدبية الشعرية والروائية، بل وفي الكتابات الأنثروبولوجية والتوصيفات الإثنوغرافية الأولى التي شكّل المختلف والغريب دافعاً عظيماً لاستمرارها وانتشارها. وهي كتابات غالباً ما ننجح في قراءتها كنصوص قصصية أو كمذكرات شخصية للرحالة والمستكشفين. لقد كان تأثير هذا التصور واضحاً على تأسيس مفهوم "الآخرية" وتحويل وجود الآخر إلى موضوع للمعرفة لدى الدارسين الغربيين، بعيداً عن المكوّنات الفعلية التي أنتجته كذات مغايرة تنتمي إلى بنية نفسية واجتماعية غير متطابقة مع الدارسين الذين يأخذون بدورهم موقعاً مغايراً بالنسبة له، ويتحركون

كذوات تنتمي إلى بنيات أخرى منفصلة ؛ أي يتعامل معهم، باختصار، كآخر.

إن مجرد الانطلاق في عملية تحويل الآخر إلى موضوع للمعرفة، على قاعدة غرابته واختلافه، هو ممارسة مزدوجة سالبة. إنه إحلال للتجريد بعيداً عن التكوين الاجتماعي في رؤية الآخر ـ الموضوع نفسه، وهي رؤية يتم إقصاؤها وعزلها كيما يلائم توليد معرفة الآخر المسبقات المشوبة بالتخييل التي تم تصورها وتوضيع الآخر في إطاره، وهذه العملية تنبني أساساً على الارتياب في كون الآخر قادراً على استخلاص رؤيته الخاصة حول العالم والأشياء والوجود والآخرين، أي أنها تعتمد على الاعتقاد بتفوقيّة الذات، ودونية وقصور الآخر الذي عليه، بهذا المعنى، أن يتحوّل إلى موضوع للمعرفة، أن يتحول إلى كيان سلبي يتم التقاطه، وأخيراً عليه أن يقبل بتحويله إلى كلمات.

في مونولوج استعلائي يعتقد "نونيز" أنه هبة السماء لبلاد العميان، وكان تحويل هذه القرية إلى مملكة خاصة به أول الأفكار التي تراوده، إنه لا يكتفي بمداهمة عزلتهم، ومحاولة تغيير مفاهيمهم وما تبثّه الأشياء لهم من دلالات، بل ويقرر منذ البدء أن يقفز إلى النتيجة التي تؤكد تفوقه وفرادته: الحكم.

العميان ليسوا سوى موضوع للرؤية، والوافد هو من يرى، وأكثر من ذلك فإنهم لا يرون، ويجهلون معنى استخدام هذه الحاسة. لماذا البصر؟ لأنه الحاسة التي تمدّنا بأولى الجسور التي نحتاجها مع العالم ومع الآخر. هذا مشترك بين البشر جميعاً بالرغم اختلاف خصوصياتهم، لكن لنصعّد هذا الاختلاف إلى درجته القصوى، لنجعل الاختلاف عضوياً، يلامس التركيب الفسيولوجي وأداء الحواس، فضلاً عن المعتقدات واللغة والأمنيات والمحيط. هل سيتوقف الانسان

عن أن يصبح انساناً في مجتمع حوّلته كارثة محليّة إلى مغاير كلياً للعالم؟ إن "نونيز" يرى في ذاته أهلية بشرية يفتقدها أهالي هذه القرية، فيسلّم تلقائياً بدونيتهم وعدم جدارتهم بالحياة كما يشاؤون، لذا يقرر أن يتقدم لتنويرهم وإخراجهم من عتمتهم الطبيعية، ولكنه قبل ذلك يتقدم أيضاً ليحكمهم، ليكون سيداً لهم. فما الذي يحدث؟ إن سويته تتحول إلى مرض، وعيناه تصبحان ورماً لابد من استئصاله، وكلماته غير المفهومة ليست سوى هذر عقل لم ينضج بعد، إنهم مكتفون بذاتهم، أصحاء، لا يعرفون الفقر، لا يعانون من الأمراض، ليسوا عنيفين، يحيون في انسيابية وتكامل مع الطبيعة، وتشكلت لديهم على مدى أجيال متتابعة معتقدات ومعرفة وعلاجات وحتى أساطير وحكايات تروى للأطفال. بكلمة واحدة، في بلاد العميان "ثقافة" مسالمة. وعندما تشعر هذه القرية بالحرج الذي لم يكن سوى صورة ساذجة عن الخطر الذي يتهددها، لا تبادر بإقصاء الغريب أو احتجازه، القرية عوضاً عن الدفاع، تقرر احتواء الغريب، وتقترح علاجه باستئصال ورمين بارزين في أعلى رأسه. تقرر سمل عينيه. بذلك فقط تهيئ لانخراطه في مجتمعها، وتساعده على الاندماج في ثقافتها. هذا العلاج المرعب سيدفعه بالطبع إلى الفرار، متخلياً عن مملكته الافتراضية، وعن حبيبته، تاركاً وراءه ثقافة متوحدة بذاتها، غير آبهة بعالم لم تره.

من هنا إلى هيرودوت

تدفعنا حكاية مدينة النحاس لأن نُحجم عن المحاولة، فالأخطاء التي لابد منها قاتلة لأي مغامر، ما لم نستطع التجهّز بالأدوات والشفرات الضرورية لتتبّع مسارات الحكاية، وإمعاناً من الراوية في التحدي فإن الحكاية تحدّد بدقة المسافات

التي يتوجب اجتيازها، والزمن الذي تستغرقه، طبعاً ضمن شروطها القاسية، كأن نمرّ بعاصفة هوجاء وأن ننجو من الغرق فيها. أما بلاد العميان فإنها توجّهنا إلى عوالم أخرى مشابهة، كونها مختلفة عن العالم المعروف، وقابلة للارتياد. هي على الأقل تنصحنا بما يجب ألا نفعله. الأولى مستحيلة لأنها جزء من تاريخ الخليفة أي من التاريخ، أما الثانية فممكنة لأنها جزء من تاريخ شخصي أو من فنتازيا فردية قابلة للتكرار. وفي حين تضخّم الأولى هاجس الاعتبار والتفكّر كمهمة فرعية مخلصة للمعتقد الديني، فإن الثانية تغذي حافز البحث والحلم بأمكنة رومانسية. مدينة النحاس إذن هي نموذج متخيّل لمكان قصي أُريدَ له أن يدعم صحة المعتقد، أما بلاد العميان فهي نموذج متخيّل لعوالم قصيّة حُلم بها، انطلاقاً من تصوّر الآخر المختلف والغريب، وما زالت أمكنة مستوحاة من الفكرة نفسها تغري وتغذي النتاج الأدبي والفني الغربي، بما يشكّل متخيّلا نمطياً يتحوّل فيه الآخر إلى مصدر للارتياب أو الشغف، وإلى موضوع للمعاينة العازلة.

هذا النموذج ينسحب تقريباً على جميع الثقافات الموازية وغير المتقاطعة مع الغرب. وإن كان يندر الآن وجود "ثقافة موازية" بشكل مطلق، إلا أن المعاينة العازلة قد شكّلت تراثاً كاملاً لرؤية الآخر وتسميته وتوصيفه. إنها المقابلة ذاتها بين الذات والآخر، بين "التاريخ التراوحي" و"التاريخ التراكمي"، بتعبير **ليفي - شتروس**، التي تؤدي إلى عزل الآخر ومعاينته ضمن حدود اختلافه الافتراضي، لا باعتماد المعايير المستخدمة في قراءة الذات وتوصيفها. يتساءل ليفي - شتروس: "هل أن التمييز بين هذين الشكلين من التاريخ يتوقف على الطبيعة الضمنية للحضارات التي نطبقها عليها، أم أنه ينجم عن منظور التعصب القومي الذي ننظر منه دائماً في تقويمنا لثقافة أخرى؟"(7) لقد نشأ هذا التقابل واحتل حيّزاً

واضحاً في صوغ المعرفة بالآخر في جميع الثقافات المعروفة، على قاعدة واحدة دائماً: "نحن بصدد العالم"، القاعدة التي حوّلت الآخر إلى كائن غير معترَف به إنسانياً: بربري، متوحش، بري.[8]

وبدءًا بالإغريق ثم الرومان يمكننا العثور على هذا التوجّه الذي ما كان لتمايزه أن يخفّ إلا متأخراً. إن **هيرودوت** (484 ـ 424 ق.م) على سبيل المثال، قد وصف مدينة في شمال أفريقيا بأن أهلها جميعاً من السحرة، وعنه نقل **بيليني الأكبر** (23 ـ 79م) أن سكان جبال الأطلس منحدرون إلى ما دون الإنسانية، وأنهم محرومون تماماً من التفاهم عن طريق الكلام لأنهم لا صوت لهم، وأن هناك شعباً يزحف بدلاً من أن يمشي، وآخرين لا رؤوس لهم وأفواههم وعيونهم ملتصقة بصدورهم، وغيرهم ممن لا يرون أحلاماً في منامهم.[9] وهو وصف يطابق ما "رآه" كولومبس، "فمثله مثل غيره، لا يرى إلا ما يعتقده، وبما أنه يؤمن بالسيكلوب وجنيات البحر كتب في يومياته: كلما توغلنا عثرنا على رجال بعين واحدة وآخرين بفك كلب.. ثلاث جنيات بحرية خارج البحر غير أنهن لم تكن جميلات بقدر ما نصفهن عادة"[10] إن بلاد العميان واحدة من الآلاف من الروايات التي تدين بوجودها إلى المؤرخين الأوائل؛ لقد حدّد هيرودوت وبليني منذ البدء المسار الطويل نفسه الذي ستُصنع عبره صورة الآخر في الحضارة الغربية، ومازال مفهوم الآخرية يرسّب ضمنياً تفاصيل من هذه الصورة المنمّطة، ليس فقط في الدراسة الأنثروبولوجية والتوصيف الإثنوغرافي، بل أن هذه التفاصيل تطفو دائماً في التنظيرات الغربية لحالة العالم الراهنة والمستقبلية، ما يدفعنا ببعض الحرص إلى اعتبارها شكلاً تأسيسياً لكل خطاب حول العالم والتاريخ على القاعدة الأصولية نفسها: "نحن بصدد العالم" سواء تعلق الأمر

بنظرية في الفكر السياسي أو برواية في الخيال العلمي. إن وعياً ما انفكّ يتنامى "في كل مكان تقريباً بالخطوط القائمة بين الثقافات، بالانقسامات والفروق التي لا تسمح بتمييز ثقافة عن أخرى فحسب، بل تمكّننا أيضاً من أن نرى المدى الذي تشكّل فيه الثقافات بنياتٍ صنعها البشر من السلطة والانخراط، أريحيةٍ فيما تشتمل عليه، وتضمّه إليها، وتمنحه المصداقية، لكنها أقلّ أريحية فيما تقصيه وتحط من قدره"[11].

في "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" يتبنى **فوكوياما**[12] صورة عالم ثنائي منقسم إلى "نحن" و"هم"، وهو يقود مناقشته بأمثلة عابرة للتاريخ لتكريس هذه الثنائية أولاً، وللوصول،ثانياً، إلى نتيجة أساسية (تبدو كمعطاة في نفس الوقت): تاريخ العالم سوف يصل إلى نهايته الحتمية، في نوع من الاكتفاء الأيديولوجي بتعميم نموذج الديموقراطية الرأسمالية الحرة كشكل نهائيّ أخير للبحث عن أفضل سبل الحكم، إنه يرسم تاريخاً خطياً محدّد النهاية، يتصاعد فيه التقدم الاجتماعي والسياسي إلى غاية أخيرة في مسار تراكمي موحّد، بشكل يصادر فيه إنجازات الآخرين وتجاربهم ورؤاهم، بل وحقهم في "الكرامة" Thymus التي لا يمكن أن تكون جزءًا طبيعياً في تكوينهم، بل عليهم اكتسابها من خلال الاعتراف بالديموقراطية الليبرالية. "هم" هنا كيانات مجرّدة ليست قادرة على تمثيل وجودها الخاص، أو إنتاج معنى خاص بها، ولا حق لها بالتالي في الاختلاف سياسياً وثقافياً وقيمياً، كما أن سيرها لن يكون طوعاً لاختيار الانضمام إلى: "نحن" الذين أصبح أسلوبنا في التطور نموذجاً حياً وملزماً لبقية العالم، "نحن" الذين نصوغ المعنى الوحيد للحياة والمستقبل ونوجّه التاريخ في المسار الذي اخترنا وإلى النهاية التي نعرف.

إن "هم" يوصفون بـ"مستبدين" ، "توتاليتاريين" ، فاشيين" ، "منحرفين" ، ولا يتردد فوكوياما في تبني خلع صفات أخرى عليهم مثل "الوضاعة" ، "القبول بالتفاهة" و"السفه الأخلاقي". إن صدى من الماضي السحيق مازال قادراً على اختراق المستقبل السحيق ، ونستطيع أن نلتقط بوضوح عبارات هيرودوت وبيليني القائلة : "لا صوت لهم، لا يرون أحلاماً في منامهم"، لنسقطها على الخطاب الثنائي الذي ينظّم عمل "نهاية التاريخ". أكثر من ألفي سنة تفصل بينهما ، ولكن القليل فقط ، كما يبدو ، قد تغير في هذا الشأن.

هوامش الفصل الأول

1 - "كان اليونانيون في واقع الحال خليطاً من جماعات مختلفة متفرعة عن أجناس الشرق الأوسط وآسيا والبحر المتوسط.. ويعزى الازدهار "الخيالي" للثقافة اليونانية لهذا الخليط من الشعوب الذي يتسم بالحرية". انظر: كافين رايلي، الغرب والعالم، ترجمة: عبدالوهاب المسيري وهدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص 10.

2 - استقرت هذه الكلمة أخيرا في اسم: موريتانيا.

3 - عبدالفتاح كيليطو، لسان آدم، ت: عبدالكبير الشرقاوي، دار توبقال، ص84.

4 - عبدالفتاح كيليطو، العين والإبرة، ت: مصطفى النحال، دار شرقيات، ص81 وما بعدها.

5 - كيليطو، لسان آدم، ص74.

6 -سيرج لا توش، تغريب العالم، ت: هشام صالح، المؤسسة العربية للنشر، ص44.

7 - كلود ليفي ـ شتراوس، العرق والتاريخ، ضمن: الإناسة البنيانية، القسم الثاني، ت: حسن قبيسي، مركز الإنماء العربي، 1990، ص309.

8 - عملت هذه الصفات ضمن وظيفة محددة هي نزع صفة الإنساني عن الآخر غير المنتمي لجنس وثقافة المعاين أو الدارس. يقول ليفي ـ شتراوس أنه من المحتمل أن كلمة بربري Barbare مشتقة من العجمة والبربرة في أصوات الطيور، كما أن كلمة بري Savage تعني "من الغابة". إن الإحالة هنا تتجه نحو الحيوان لا الإنسان، وبالتالي نحو الطبيعة لا الثقافة. را. المصدر السابق، ص299.

9 - علي فهمي خشيم، نصوص ليبية، دار الفكر، 1976، ص115. ومن "مشاهدات" بليني عن قبائل أفريقيا: "انحدرت قبيلة أطلس إلى ما دون الإنسانية، إذا صدقنا ما يقال، إذ لا يخاطب أحدهم الآخرين بأيّ من الأسماء، وعندما يدركون شروق الشمس أو غروبها يسبونها سباً مقذعاً، لأنها سبب البلاء لهم ولحقولهم، وعندما ينامون لا يحلمون كبقية الناس. أما سكان الكهوف .. فهم يعيشون على لحم الثعابين، ولا صوت لهم، ولكنهم يحدثون أصواتاً كالصراخ، وهم محرومون كلية من التفاهم عن طريق الكلام، ولا يمارس الغرامنت الزواج، بل يعاشرون نساءهم مختلطين، أما الغمفزانتس فإنهم يسيرون عراة ولا يشتبكون في معركة، ولا يتصلون بالأجانب على الإطلاق. ويروى أن البليميّين دون رؤوس، أفواههم وعيونهم ملتصقة بصدورهم، ولا يشترك الساتير مع البشر في أي شيء ما عدا الشكل الإنساني، والهيمانتوبوديس شعب بأقدام كالسيور الجلدية، ومن طبيعتهم أن يزحفوا بدلاً من أن يمشوا" ص115 ـ 116.

10 - ريجيس دوبريه، زائر الفجر، ت: ليلى غانم، الدار الجماهيرية للنشر 1994، ص13.

11 - إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ت: كمال أبوديب، دار الآداب، 1998، ص85.

12 - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ت: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، 1993. يقول عبدالله إبراهيم: "لعل أبرز ما يمكن الوقوف عليه تأكيد فوكوياما المبالغ فيه على نزعة الذات الراغبة بالاعتراف، وبالمقابل تجاهل رغبة المساواة مع الآخرين، فقد جرى تضخيم الأولى، وتغييب الثانية. لم يستطع أن يقيم توازناً بين مفهوم تحقيق الذات وبين احترام الآخر. ويعود ذلك، كما يقول مطاع صفدي، إلى أن فوكوياما انتزع مفهوم "الرغبة التيموسية" من كلية الإنسان التي تضم العقل كذلك. فالرغبة في تأكيد الذات دون رقابة العقل كانت تفضي دائماً إلى العنف الفردي والجماعي، ومن أبرز نتائجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب والتمييز العرقي، الأمر الذي يقود إلى الأخذ بحتمية الرأسمالية بوصفها خياراً وحيداً لمستقبل البشرية ونهاية لها". المركزية الغربية، ص47.

الفصل الثاني

مفهوم وكيان

الفصل الثاني

مفهوم وكيان

"أوروبيون صالحون، ورثة لأطول وأشجع ما
أحرزته أوروبا من انتصارات على الذات".
نيتشة
(نسابة الأخلاق)

هل يتوجب الفصل بين تاريخ مفهوم الغرب، وتاريخ نشأة الغرب؟ إن تاريخاً مفترضاً للمفهوم قد لا يجانس تاريخاً "تاريخياً" للكيان، خاصة إذا كان البحث عن التجانس سيلتزم بالعودة إلى البدايات الصارمة، التساؤل عن نشأة أوروبا مثلاً يجعلنا نعود إلى أرسطو الذي أقصى "الأوروبيين" من السياسة بوصفهم جنساً منحطاً، وعلينا أن نَعْبر إلى هيغل لكي نرى إلى أوروبا بوصفها "مركز العالم القديم وطرفه النهائي"[1]، كما أن أي تساؤل سيبدو هنا ارتدادياً: بأي قدر تبدو أوروبا غربيةً؟ أو ـ بأي قدر يبدو الغرب أوروبياً؟ ولا محيد بالتالي عن التفكير في سؤال جذري يختزل النظر في المفهوم والكيان معاً: ما الغرب؟

بِمَ نماثل الغرب؟ هل هو توصيف جغرافي، أم عرقي، أم سياسي، أم ثقافي، أم ديني؟ أهو كل ذلك أم جزء منه، أم أننا سنختار موقعاً آخر استثنائياً لتحديد مفهوم الغرب؟ إن الاستخدام الشائع لهذا المفهوم يتم بتلقائية، ولكن على نحو ويشكل ملتبس. فذيوع الاستخدام وانتشاره يواري في واقع الأمر

طبقات عدّة يمكننا أن نعثر فيها وبين طيّاتها على تشابك مفاهيمي محيّر، يدفعنا إلى الاجتراء على نبذ التعريفات المسبقة للغرب. إنها مسبقات مرتدّة تشكّل جزءًا مهماً من تصورنا للغرب، وتساهم في توجيه خطابنا حوله، الخطاب الذي إلى جانب استناده إلى مقولات محددة، فإنه يبثّ أيضاً حزماً متباينة من المضمرات التي تتراوح بين الشغف والارتياب والتماهي والإزاحة. إلى ذلك، فإننا عادة ما نحمّل الغرب فاعليات معمّمة، مؤوّلة بتمريرها في حقل تذويت واصطفاء. إننا، على هذا النحو، إذ نقول الغرب فإننا نقول ذاتنا من خلاله، نقول ما (نـ)ـريد له أن يكون قياساً بما نفكّر أنه كائن عليه، أي بما نلجأ إليه ونستخدمه من محمولات دلالية مسبقة.

المفهوم إذن متضخّم أو "منتفخ"، ووراء تلقائية استخدامه تقبع تراكمات وتنضيدات من العناصر والقوى التي تتنوع بين العقلانية كما هو الحال في إنشاء التعريفات وترتيبها والسعي إلى صوغ توصيف دقيق للأبعاد، وبين المتخيل كما هو الحال في المضمرات. نحن في حاجة إلى تفكيك المفهوم، والفصل ليس فقط بين حدّيه الصارمين المتواجهين الواقعين على تخوم العقلانية والتخييل، بل وأيضاً بين جميع التشابكات الطافية على سطحه أو الكامنة في طبقاته. إننا نعثر في المقابلة بين حدود واضحة على أنساق متكاملة يؤسسها التعارض بين الصور والمفاهيم، ولكننا مقبلون أيضاً على الخوض في منطقة رمادية لا مجال متاح فيها للتنسيق (بناء الأنساق واستظهارها) والتوضيع.

هناك بالطبع مكونات رئيسية لمفهوم الغرب. لكل مفهوم مكوناته. إنها المكونات التي يشي بها المفهوم حالَ استخدامه. ولكن تحديد المكونات يظل مسألة

غير قطعية اعتماداً على منظّمات كل بحث في المفهوم، وعلى كل إجراء لتنزيل المفهوم في الكيان. إذ يبدو أن مسارين متفارقين يبدأا هنا:

أولاً: مَوْقعة المفهوم، تحديد الموقع الذي يتقدم منه التحليل، ما يتضمّن أيضاً توقّعاً لمساره ونهايته (أو غايته). هكذا نكون إزاء غرب متشظٍ، غير مستقرّ الأبعاد، أو نحن في الواقع إزاء "غروب" متعددة، تقولها مواقع ومسارات ونهايات متعددة. وما نخلص إليه هو تحميلات دلالية تندرج في علاقة صوْغٍ وتعزيز بالنسبة لمواقف كثيرة يتم اتخاذها من كيان واحد اسمه الغرب.

ثانياً: مَفْهَمة Conceptualizing الكيان، تجريده بالاكتفاء بإحالاته وتحويل تاريخه إلى تاريخ لمفهومه، تحويل الظواهر إلى حوامل فكرية ونزعها عن سياقاتها الاجتماعية والتاريخية. ما نخلص إليه، إذن، هو: صُنْع الغرب، لا تحديده. فبقدر ما يكون هناك من إدعاء تنزيلٍ للمفاهيم، فإننا نُري صوراً ونظهر مواقفَ، ولا نحدّد المفاهيم. وهكذا نبدو مقبلين على تداول مفهوم للغرب يكون عرضة على الدوام لتبدّلات القراءة والتباساتها.. وهذا ما يجعلنا نلجأ إلى نوع من تقنية المسح Scanning لتبئير focusing التكوينات كما حدّدها التوصيف السابق (~ التكوين: الجغرافي، السياسي، العرقي، الثقافي، الديني) ما ندّعي أيضاً أنه يستوعب مقاربات أخرى عديدة لتحديد مفهوم الغرب نشأت من مواقع قراءة مختلفة.

فميشال **دوفيز** مثلاً يرى أن أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكوّناً متجانساً هي: اللغة اللاتينية، الأدب القديم، الانتلجنسيا المتماثلة، طبقات الحكم المتماثلة، وكذلك البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى منذ القرن الثالث عشر[2]. ويرى **غالتونغ** أن الغرب قد تماثل مع نموذج مثالي كوني يتجاوز

أي محدّد جغرافي يتميز بعشر خصائص، تجمع بين الخصائص المميزة للكوزمولوجيا الاجتماعية الغربية وهي: التصور الغربي للفضاء والمكان، تصور الزمان الخطي المتمحور حول الحاضر، تصوره التحليلي للأبستيمولوجيا، تصوره للعلاقات البشرية بوصفها علاقات هيمنة. وبين الخصائص المميزة للبنية الاجتماعية الغربية وهي: تقسيم العمل بشكل عمودي ومركزي، مشروطية الأطراف قياساً بالمركز، التهميش أي التقسيم الاجتماعي بين داخل وخارج، التجزؤ أو التشظي أي التفكك الذري للأفراد داخل الجماعة، التقطيع أي الانقسام داخل الأفراد[3]. أما **بول فاليري** فيجعل أوروبا وليدة ثلاثة تقاليد، ففي المجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدق الكاثوليكية، وفي مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني، وفي حقل الفكر والفنون: التقليد الإغريقي[4]. وفي صدام الحضارات يعدد **هنتنغتون** الخصائص التالية المكونة للغرب: الميراث الكلاسيكي بما في ذلك الفلسفة اليونانية والقانون الروماني واللاتينية والمسيحية، الكاثوليكية والبروتستانتية ويعتبرها أكثر الخاصيات تفرداً، اللغات الأوروبية، سيادة القانون، التعددية الاجتماعية وانبثاق الجماعات على غير أساس القرابة، الكيانات التمثيلية كالبرلمانات ومؤسسات تمثيل المصالح، الفردية وتقاليد حقوق وحريات الأفراد[5].

يمكننا من خلال النظر إلى الأمثلة السابقة الوقوف على الكثير من التقاطعات والتجاورات والتحييدات والتضمينات التي تجعل هذه الأمثلة ترتد إلى موقع القراءة كشرط لاستكمالها، بمعنى أننا لا نستطيع دائماً توطين المفهوم إلا بالاستناد إلى روافد أساسية من شأنها تحميل المفهوم بدلالات موقع القراءة لا بدلالات مكونات المفهوم، كما لو كان كل منها يصنع غربله! الخاص.. أي أننا

هذه المرة أيضاً سنكون أيضاً إزاء غرب متشظٍ، غير مستقرّ الأبعاد، يمكن النظر إليه كـ"غروب" متعددة، تقولها مواقع ومسارات ونهايات مختلفة.

لقد رافق التفكير في نشأة الغرب، وهو تفكير نازع باستمرار إلى التمركز حول الذات، ثلاثة منظّمات يتبدى عنها التحليل في توالي لحظاته:

- **التاريخانية**، تملّك التاريخ[6]. رسم غايته، تشذيبه، إقحامه بالصور إذا تعلق الأمر بالعالم، وتحويله إلى فاعليات مفاهيمية نشأت وتطورت إذا تعلق الأمر بالغرب. في ذلك أيضاً البدء من المستقبل، مصادرته من موقع الغرب المتنبئ.

- **اختزال العالم**. تذويت العالم في الغرب، تعطيل التنوّع، الاعتراف بحدّ أدنى من حق الاختلاف.

- **تغريب اللوغوس**[7]، احتكار الدلالة، وراثة المعجزة الإغريقية، تنظيم آليات إصدار المعنى وقوانينه، وراثة القانون الروماني وتعميمه.

إن هذه المنظّمات الثلاثة تعمل متوازيةً، متواطئةً مع بعضها البعض، لتنميط التفكير الغربي في الغرب، ولا يكاد يخلو منها تعريف أو مقاربة، كما يمكننا أن نرى من خلالها أن مفهوم الغرب يعمل بفاعلية مزدوجة، من حيث أنه:

1) يلخص التعارض بين الغرب واللاغرب، وهو من هذا الجانب يتقدّم كموضوعة ونفيها في نفس الوقت: الغرب هو ما ليس غرباً، معرفته هي تحديد ما لا يكونه (الشرق، العالم، وبدقة أكثر عالم منزوع المركز Decentered)، إنها كما

يبدو الطريقة الأسهل لتجنب البحث عن تعريف مقنع للغرب، ما لم نتحدث مباشرة عن أوروبا أو حضارة شمال الأطلنطي أو المسيحية، ..الخ. ولأنه

2) يمثّل كياناً استقطابياً، فتحديد ما ليس غرباً هو أيضاً نزْع الغرب عما لا يُتوقع أن يكونه، وإزاحة مظاهر الحضارة في العالم لتُنسب إليه فقط، هكذا يصبح "لا ـ غربٌ" ما هو أيضاً الغرب طالما أنه يتعيّن به أو بسلبه. أي لا يمكن نزع التعارض والاختزال من مفهوم الغرب الذي يبدو أنه يعمل بفعلهما.

في تحليلنا لا نستطيع أن نغفل أن المفهوم تكوّن عبر مراحل زمنية مختلفة. وإذا كان من غير المتاح افتراض زمن محدّد لنشأة مفهوم الغرب، وإذا كانت الإجابة عن السؤال متى ظهر المفهوم ممكنة فقط ضمن إطار عام تتداخل فيه المعطيات، فإن السؤال عن تحوّلات الغرب ككيان يفترض أن يقودنا إلى مخطط كرونولوجي لتاريخ المفهوم وإلى تتبّع ظهوراته المختلفة، المتغيّرة، وربما المتعارضة.

قد يبدو اكتشاف أوروبا لانعكاس صورتها في اللقاء بالشرق الأقصى (القرن الثالث عشر) حلقة درامية يمكن البدء منها، أو ربما موقعة بواتييه، أو الحملات الصليبية التي وحّدت أوروبا في مواجهة الشرق الإسلامي[8]، ربما أيضاً بعض التناقضات الأوروبية ـ الأوروبية، أو التناقضات الاجتماعية، لما لا تكون محاكم التفتيش، أو أساليب المؤسسة العلاجية التي أوقفت الأوروبي على صورته "الأخرى" الممكنة والمنفّرة وحققت له وعياً بسويّته. أو تطور النزعة النقدية في عصر التنوير، والخروج من سيطرة التقاليد الفكرية للكنيسة وظهور فكرة القانون التي أدت إلى تغريب التقاليد الرومانية المتوسطية وإعادة اكتشاف المدينة اليونانية. هناك أيضاً الوعي المبكر بالاستقلالية الذي يُسند مفهوم الغرب إلى بداية قوية،

لقد بعثت أفكار القرن التاسع عشر صورة حنينية للمدينة الأوروبية عبّرت عن أوروبا المتشتتة في الأرجاء الباحثة عن أوروبا المقيمة في التاريخ، لعلنا نستطيع البدء من هناك! ولكن السؤال عن/ في الغرب يبدو مشرعاً على ما لا نهاية له من التبدلات.. هل هو حدث، فكرة، أسلوب، تقنية، ظاهرة، أم هو غير ذلك؟ لحظات كثيرة تتفاضل أوليّاتها يمكن العودة إليها والبدء من بعضها أو تكوين سلسلة تتكامل حلقاتها لتؤدي مفهوم الغرب.

ما يمكن الإشارة إليه الآن هو أن المفهوم لا ـ نظامي، وأن المواقع المختلفة لتحديده يترتب عليها استبدال مكوّن بآخر أو تضعيفه بإلحاق مكون أو مكونات أخرى، ويمكننا التفكير بتأثير من عوامل عديدة في إنشاء مخطط متشعب ومرن لسلسلة المكونات غير المنتظمة التي أدت إلى بروز المفهوم، بحيث يُصار إلى خفْض أو تصعيد واحد أو أكثر من المكونات في كل مرة على حدة تبعاً لموقع القراءة الذي تستدعيه المعطيات. لعل هذا أيضاً نوع من الدعوة إلى قراءة براغماتية نتمكن عبرها من "تطويع" المفهوم لما نتوخّاه من فاعلية.. كلّ قراءة مغرضة وكل استقصاء موجَّه!

سنعتمد في تفكيك المفهوم و"بعثرة" عناصره والفصل بين تضافرات القوى المكونة له على نقض تعريف شامل يدّعي الإحاطة بمكونات المفهوم، ولا تخلو منه مناقشة جادة تناولت الموضوع، يمكننا إلى ذلك استعادة المفهوم والتقاطه من موقع جديد للرؤية والتسمية. لن نقوم بإعادة بناء بقدر ما سنعمل على إعادة ترتيب المفهوم؛ ولكننا سنؤكد، بينما نقوم بذلك، على استظهار الدلالات الأولية له، وهي عملية تستند إلى آليّة متدرجة للتحديد والتسمية والتوصيف، محاولين أن ننزع عنها ما أشرنا إليه من مسبقات مرتدّة.

هوامش الفصل الثاني

1 - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ت: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1983، ص183.

2 - "يذهب دوفيز إلى أن أوروبا على الصعيد التاريخي "إبداع من العصر الوسيط". أما جغرافياً فهي "مجموعة أراض" وردت الإشارة إليها في تضاعيف مدونات سترابون وبطليموس وبليني وغيرهم، كانوا يتحدثون عن الأرض التي ستصبح "أوروبا"، ويعيّنون لها حدوداً، ولكن "ليس ثمة بعدُ أوربيون: الصفة Europeanus (أوروبي) غير مستخدمة، بينما نجد Africanus (أفريقي) أو Asiaticus (آسيوي)، تسمية لرجل أصله من المغرب أو من الأناضول". ويعزى غياب الصفة التي تشتغل كمكوّن للهوية إلى أن "أوروبا" مقسومة على قسمين متناقضين: "عالم روماني" و"بلاد بربرية"، الأمر الذي "يحول دون التفكير بجمعهما في الفكر"، وواقع الحال أن الرومان لم يلتفتوا إلى "الغرب" فقد كان طموحهم يتجه إلى تشكيل "قارة رومانية" قلبها من "الماء".. فعلاً إن التركيب الجغرافي للإمبراطورية الرومانية كان بمعنى من المعاني خرقاً وتمزيقاً لمفهوم "أوروبا" الجغرافي، وظلّ الحال على ما هو عليه إلى أن استجدت، إبان القرون الوسطى، تحديات خارجية، أسهمت بشكل مباشر في رتق حالة التمزق، فحصل تقارب بين "أوروبا الرومانية" و"أوروبا البربرية"، وفي مقدمة تلك التحديات ظهور الدولة العربية الإسلامية التي ورثت معظم التركة الرومانية التي كانت قد انتقلت إلى الإمبراطورية البيزنطية". أنظر: عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، بيروت، 1997، ص14، 15.

3 - سيرج لاتوش، تغريب العالم، ت: هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر، ص61.

4 - روجيه غارودي، حوار الحضارات، ت: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت 1982، ص17.

5 - صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ت: مالك عبيد ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية، طرابلس، 1999، ص149. 152.

6 - يرجع هذا الموقف "إلى فكرة عريقة في القدم، الفكرة القائلة بأن دورة الحياة المتدرجة في مراحل الميلاد والطفولة والشباب والنضوج والشيخوخة والموت، لا تنطبق فقط على أفراد الحيوان والنبات، بل إنها تصدق أيضاً على المجتمعات والأجناس، وربما انطبقت على العالم كله، وهذا المذهب القديم استخدمه افلاطون في تفسيره لاضمحلال وسقوط حكومات المدن اليونانية والإمبراطورية الفارسية، واستخدمه

مكيافللي وفيكو وشبنغلر (را. كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ت: عبدالحميد صبره، دار الساقي، 1992، ص120). ونطلق التاريخانية على كل تصوّر يرى إلى التاريخ من خلال افتراض مراحل حتمية يتوجب عليه المرور بها، سواء تكررت هذه المراحل في دورات منفصلة صغيرة (فيكو، شبنغلر، توينبي)، أو في دورة واحدة كبرى (الفكر اللاهوتي، هيغل، ماركس).

7 - يشمل تغريب اللوغوس الإحالة إلى توظيف ميراث القوننة والقوعدة الروماني وإدماجه في جسم مفهوم الغرب وتجاوراته، كما يشمل تجاورات ومُبدلات اللوغوس، أي العقل بوصفه مصدراً، والعقل بوصفه آلةً، ليصبح مشروعاً وطبيعياً انتقاء أصل إغريقي لاتيني يتم افتراض وجوده واشتغاله في جوهر أو "موناد" الغرب، إن "فكرة الـ Vernunft الهيغلية يمكن أن تحيلنا إلى اللوغوس Logos اليوناني = الكلمة (والكلمة - الفعل Verb)، العقل، الربط، وأيضاً الروح .. بمناحيها المتنوعة وصولاً إلى الروح الهلينستية، المشرْقنة... فهي "لا تنفصل" عن فكرة العقل [اللوغوس] والمعقولية. كما إن كلمة Verstand يمكن أن نربطها بفكرة الراسيو Ratio اللاتينية: العقل الحسابي والمعقلن والمقايس، العقل كتنظيم وتشريع، كإيجابية بالمقابل. الياس مرقص، العقلانية والتقدم، ص44.

8 - يقول ستيفن رنسمان: "ما أحرزته الحروب الصليبية من انتصار يعتبر انتصاراً للإيمان والعقيدة، ولكن الإيمان المجرد من الحكمة يعتبر أمراً بالغ الخطورة، ووفقاً لقوانين التاريخ الصارمة، يؤدي العالم بأسره ما يكفر به عن جرائم وحماقات كل فرد من مواطنيه. وفيما كان بين الشرق والغرب من حلقة طويلة من التفاعل والتلاحم المتبادل، الذي نبتت منه مدنيّتنا في الغرب، لم تكن الحروب الصليبية إلا فصلاً محزناً مدمراً. وكلما تطلّع المؤرخ إلى الوراء عبر القرون إلى قصة بطولتها، لا بد أن يلقى أن إعجابه قد حجبه الأسى والحزن لما يحمله من شاهد على قيود الطبيعة البشرية، لقد توافرت الشجاعة، وتضاءل الشرف، واشتد الإيمان، وضعف الفهم والإدراك، فالمثل العليا أفسدتها القسوة والنهم، كما أن المغامرة والتحمّل دمرتهما الاستقامة الذاتية العمياء الضيقة، بل إن الحرب المقدسة ذاتها لم تعد أكثر من إجراء طويل من التعصب باسم الله، الذي ليس إلا جرماً في حق الروح القدس" ستيفن رنسمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج 3، 797.

الفصل الثالث

ما وراء الغرب

الفصل الثالث

ما وراء الغرب

"ها أنا على الشاطئ الأرموريكاني.
لتسطع المدن ليلاً.
نهاري تحقق، فأنا أغادر أوروبا"

❖❖❖

"أنت في الغرب
إلا أنك حر في أن تسكن شرقك"
رامبو

إذ نفكر في الغرب ننزع تلقائياً إلى استدعاء "كيان جغرافي هو أوروبا، ودين هو المسيحية، وفلسفة معرفة هي التنوير، وعرق هو البيض، ونظام اقتصادي هو الرأسمالية"[1] فهل تعمل هذه المسميات حقاً كمحددات فعلية لترسيم المفهوم الغرب؟

جغرافيا منثنية

الغرب اتجاهٌ، لقد نشأ كمقابل للشرق، انه انعكاس له، ولكنه أيضاً متميّز عن الشمال والجنوب. الاتجاهات الأربعة تعمل أفقياً، هي امتداد للفكرة البدائية

حول تسطّح الأرض، إذ لو أن التعايش مع دائرية المجال الأرضي قد تم منذ البدء لكنا الآن نستخدم تقنية مختلفة، ربما أكثر فعالية، في تحديد الاتجاهات الافتراضية VIRTUAL كموضوع متوزّع بين الجغرافيا والسياسة وتاريخ الحضارات.

فالتوزيع الدارج للاتجاهات نشأ بالارتباط بالترحال والإبحار. الفينيقيون أورثوا اليونانيين فكرة وردة الرياح. وقُسّمت دائرة الأفق إلى قسمين يجمعهما خط الشرق ـ الغرب، الذي أنتجه فِعلاً شروق الشمس وغروبها، ثم إلى قسمين آخرين يجمعهما خط الشمال ـ الجنوب، وقد انعكس هذا الاستعمال في معرفة ميثية جرى تمثيلها بالرياح الأربعة: بورياس BOREAS، بوروس BOROS، نوتوس NOTUS، زفيروس ZEPHIRUS. وهي تسميات يونانية تعود إلى جذور شرقية. إن وردة الرياح الأرسطية ستتحول إلى شكل ثماني، ثم إلى شكل ذي اثني عشر اتجاهاً متساوياً، لدى أمير البحر تيموستين الذي عمل مرشداً للملك مصر بطليموس الثاني في القرن الثالث قبل الميلاد، وقد أصبحت دليلاً عملياً لبحارة المتوسط لفترة طويلة.

في اللغة الجيوسياسية نجد أن المثلث الذي يغطي نصف الدائرة الشمالية يشكل ما يُعرف بالعالم الغربي[2] وهو يشمل أوروبا الغربية واليابان والولايات المتحدة. فاليابان تقع إلى الغرب من الولايات المتحدة، والولايات المتحدة تقع إلى الغرب من المغرب، فاليابانيون هنا هم "المحوريم" بالنسبة للولايات المتحدة، وسكان هذه الأخيرة هم "المحوريم" بالنسبة لسكان المغرب الذي أدوا نفس الدور في الأويكومين القديم بالنسبة للفينيقيين وسكان المشرق الآخرين. نتعامل إذن مع فضاء دائري ترتدّ فيه الاتجاهات بحسب مِلكية تاريخية لترسيمات الجغرافيا. إلى

ذلك هناك "غرب جنوبي وغرب شمالي" أفلا يتوجب لاعتبارات ثقافية استثناء اليابان من التوصيف الجيوسياسي للغرب! ثم ألا يمكن لاعتبارات التطابق بين الشكلين السياسي والثقافي جعل الغرب يشمل ضفتي النصف الشمالي للأطلسي! ولكن هذا التوصيف لا يصمد أمام إدراج التسميات الأربعة المتبقية العاملة جنباً إلى جنب على تشكيل مفهوم الغرب. كما أنه يهمل الدلالة المباشرة للغرب كونه اتجاهاً محدداً، أو سيكون على الجغرافيا عندئذ أن تنثني على أحد أطرافها لإزاحة اليابان إلى الجنوب قليلاً بما يؤهلها للاندماج أكثر في الشرق. لقد حدث الأمر نفسه في الماضي بالنسبة للمغرب الذي "غطس نهائياً في عالم الشرق، بعد انتقال مركز جاذبية التاريخ من منطقة المتوسط إلى منطقة الأطلسي"[3]، كما بالنسبة للهند التي كانت دائماً هي الغرب في الكتابات التاريخية الصينية، وكذلك الصين التي كانت غرباً بالنسبة لليابان منذ انفصالهما الحضاري (100 ـ 400ق.م). علينا أن نفكر أيضاً في استراليا ونيوزيلنده.

إن تكوين طيّات و ثنيات جغرافية هو عملية ذهنية غالباً ما نتقبلها لضرورات التداول السياسي، فهي تسرّع تصنيفاتنا وتدفعنا للتقدم خطوات استثنائية في التحليل، ولتقريب هذا المفهوم يمكننا التفكير في "الفضاء اللدن" للنيوزيلندي بيب فورر، حيث تتغير الأمكنة وتأخذ حيوزاً وأشكالاً متغيرة باستمرار، أي أننا نسكن آخر الأمر عالماً مرناً ينثني ويمتد ويتعرج ويلتف ويتسطح بحسب الدوال المستخدمة في التحديد والتسمية والتوصيف. إن المثال الأكثر حضوراً هنا هو الشرق الأوسط الذي يستحيل الإتفاق على مفهوم واحد له، بل علينا أنننتبع تحوراته وتسلّخاته بحسب المواقع العديدة التي تنطلق منها التحديدات الجغرافية والجغراسية له.

وهكذا فانثناء اليابان جغرافياً يجعل تناول الغرب بتحريف قاعدته الجغرافية الطبيعية أمراً يبدو متاحاً، لكن بالوصول إلى هذه النقطة، تتولد في الوقت نفسه النتيجة السالبة التالية: الغرب ليس كياناً جغرافياً محددا إلا بالنسبة لخريطة إقليدية ساكنة يتم فيها تصور مكان مطلق لا وجود له إلا في المخيلة؛ بعبارة أخرى: الغرب ليس "غربياً" إلا على أرض مسطحة سابحة في فضاء لا وجود له.

توطين مملكة السماء

تبدو المسيحية كما لو كانت تشكّل مكوناً أساسياً لمفهوم الغرب. نقول عادة "الغرب المسيحي" ونعني بذلك أن ديناً (=المسيحية) هو السائد في الكيان المسمّى غرباً، وهو الذي يعطي هذا الكيان خصوصيته الثقافية والروحية، تماماً بالقدر الذي تستطيع به الأديان الكبرى فعل ذلك بالنسبة للمجتمعات التي تحتضنها وتعمل كأوعية تاريخية وحضارية لها.

هذا الفهم التعميمي لا يخلو من تبسيط مخل، فالثقافة المسيحية لا تبدو في واقع الأمر ككيان واحد متجانس. إنها على العكس من ذلك تكتظّ بالتباينات إلى درجة تفرقها إلى كيانات منفصلة يسعى كل منها من أجل عزل غيره والتمايز معه بشكل صارم. إننا نجد أنفسنا أمام "مسيحيات" عديدة ليست متصالحة تحركها فوارق رئيسية، وينتج كل منها رؤى وتصورات وأداءات مختلفة، أي أننا إذ نفكر في المسيحية فإننا نفكر في ديانات عدّة لا تشترك سوى في أصل منسي غير مؤثر. والحال كذلك، فإن الغرب منظوراً إليه ككل لا يجد تمثيله الثقافي والروحي في واحدة فقط من هذه الديانات.

تتميز المسيحية بكونها ديناً عالمياً. إن هذا الامتياز يستبطن نفيه. لقد نشأت وانتشرت خلال ثلاث قرون من الصراع مع الحكم الروماني قبل أن تحتويه وتتماهى فيه لاحقاً من خلال التحوّل الذي قاده الامبراطور تيودوس عام 395 لتكريسها كدين رسمي للإمبراطورية، كان هذا هو التمفصل الذي ألقى بالدين في التاريخ، وأصبحت الأبواب مشرعة أمام ملكوت الرب ليحقق توضّعه في الأرض، ولينتقل المؤمنون من حالة الكمون إلى الانتشار، ومن الأداء الطقوسي إلى التبشير، ومن الممارسة الفردية الصامتة للتنسك والزهد إلى صوغ معلن لمشروع في الحياة، كما أصبح "التنظيم التسلسلي يصون للبابا الاسم الروماني القديم وهو الحبر الأعظم، لقد ترعرعت المؤسسة كلها في قالب الامبراطورية الرومانية"[4] وتدريجياً بدأت العقيدة تأخذ شكل دستور كنسي يرسم الحدود المشروعة وغير المشروعة أمام الإنسان، وينظم الحياة في صيغتيها الدينية والمدنية (الدُّنيوية) أو الدِّينَيوية (نسبةً إلى الشقين معاً).

ومثل بقية الأديان الكبرى في العالم "عرفت المسيحية الانقسامات الإقليمية في تاريخ مبكر[5] فسلطة الكنيسة الكاثوليكية كانت تمتد غرباً إلى حدود الحضارة اللاتينية، أما كنيسة بيزنطة فكانت تحكم المنطقة الهيلينية"[6] وقد مثلها اتجاهان رئيسيان اقتصر الأول على الشرق الهيليني الأدنى (سوريا، أرمينيا، مصر) ووصل الثاني ممثلاً في الكنيسة النسطورية إلى تخوم الصين، قبل أن يضمحل ويتراجع بظهور الإسلام فيقتصر وجوده على عدة كنائس متفرقة تستعمل لغة طقوسية خاصة"[7]. في حين عزلت الكنيسة الأرثوذكسية الحبشية نفسها دون الاستمرار في الصراع الذي كان ولابد سيؤثر فيها مع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية التي سيطرت فعلياً وتحولت إلى مؤسسة مركزية تمثل المسيحية

الرسمية، وتستند إلى منظومة أخلاقية متكاملة وإلى آليات محددة للإنتشار والتحصين في سباق الحملات التبشيرية والقدرة على منع وتعطيل أية انقسامات في كيانها؛ فلقد بقيت متماسكة منذ حركة الإصلاح الديني، في حين أن أنظمة ثانوية عديدة نشأت واندثرت أو انحسرت بعدما عجزت عن البقاء والانتشار.

في القرن السابع تعرضت المسيحية إلى فقدان جزء كبير من مجال انتشارها الذي حققته بين القرنين الثاني والسادس، لقد انتزع منها الإسلام شمال أفريقيا وجنوب غرب آسيا، لكنها أخذت تتقدم شمالاً وشرقاً في الأراضي الأوروبية بين القرنين التاسع والرابع عشر متجاوزة الحدود القديمة للامبراطورية الرومانية بالرغم من أنها شهدت تراجعاً في أواخر تلك الفترة في آسيا الصغرى وجنوب شرق أوروبا[8] قبل أن تستعيد قدرتها على الانتشار في القرن التاسع عشر مع بدء الحملات الأوروبية الاستعمارية. في ظل هذا المد والجزر على الأطراف وفي العمق، كانت الكاثوليكية هي الأقدر على النجاة واكتساب الصلابة والقدرة على الاستمرار وهي ترسل أساقفتها في مقدمة الجيوش الصليبية العابرة إلى القدس، أو ترسلهم ممهدين للسيطرة على القبائل الأفريقية والآسيوية.

كان مشروع الكثلكة لفترة طويلة هو تنصير العالم. إن كلمة كاثوليك Catholicus في الأصل اليوناني واللاتيني هي "الكوني" وباستطاعتنا أن نعثر في المشروع الكاثوليكي على مكوّن جنيني للعولمة أو "الكوننة" التي تعني حرفياً الكثلكة، (وريثة الهَيْلَنة)، وفي هذا الاتجاه يكون استدعاء التماهي السابق في الامبراطورية الرومانية ضرورياً للخلوص إلى نتيجة مفادها أن الكنيسة الكاثوليكية وهي تزيح جانباً الكنيسة الأرثوذكسية وعدة أنظمة ثانوية أخرى

(لنقارن بفترة ما بعد الحرب الباردة) وتدعو لنفسها باعتبارها المسيحية "الرسمية" كانت قد تجهّزت بكل ما يمكّنها من طرح مشروعها للسيطرة على الكون والشروع في تنفيذه، لذا رافقت الكنيسة الكاثوليكية الجيوش الأوروبية في جميع حروبها خارج أوروبا، بل واستخدمت أساليب وتقنيات مشابهة للأساليب والتقنيات السياسية في بسط النفوذ وتحقيق التقدّم في أراضي الآخرين وعقولهم، فالمشروع الكاثوليكي كان دينياً في مظهره، ولكنه كان ينقشع دائماً عن مظاهر دنيوية عديدة: سياسية واقتصادية.

يرى لاتوش أن رفض البنوّة[9] الذي كان أحد أسباب القطيعة بين روما وبيزنطة قد عزل الأرثوذكس ولم يدفعهم للخوض في الصراع بين السلطتين المدنية والدينية، في حين أن احتدام الصراع بين البابوية والامبراطورية كان حاسماً في آثاره، خاصة بالنسبة لتحرر المدن التجارية. وبينما كان المجتمع المدني الأرثوذكسي منطوياً وضامراً بضمور النزعة الفردية وهامشيتها فيه، كان الكاثوليك يوجهون الجيوش نحو الحروب الصليبية الأولى في أوائل العصور الوسطى، ما سيشكل ولادة ثانية للمسيحية في العالم عمادها الفتح باسم الخلاص، والنفوذ باسم التبشير، وبناء القوة باسم الدفاع عن مملكة السماء، الأمر الذي يعد في الوقت نفسه ولادة ثانية لأوروبا "فالواقع أن كلا المصطلحين (المسيحية وأوروبا) كانا آنذاك متطابقين تماماً"[10] لقد تخلّصت المسيحية تدريجياً من "جوهرها" الديني كونها كيفية داخلية للروح، وتلمّساً مثالياً للمصير، وعوضاً عن ذلك توضّعت في التاريخ كمشروع دنيوي توجّهه الكنيسة التي نظمت طقوسها وعباداتها وعقائدها، وصورت رؤيتها في أشكال داعمة لفاعليتها الأساسية: التبشير، الفاعلية التي سيطغى عليها الجانب الاقتصادي

ويشكّل حافزاً قوياً لـها يمكن ضمنه، بتضافره مع تأكيد الذات، فهم وتسويغ النمط الدوغمائي الذي استقرت عليه الأفكار المسيحية بحيث أصبح من المستحيل تقريباً مضاهاتها بالوضع الحِواري الذي كانت عليه عندما قدّم المفسرون الأوائل شروحاتهم وقراءاتهم المتعددة القابلة للتصعيد والتطور بمرونة وفاعلية، ولكن من المؤكد أن الوضع الساكن الذي آلت إليه الكاثوليكية كان له دور مؤثر في التحول الكبير إلى البروتستانتية. وبتتبع تبدلات المسيحية بدءا من الشراح الشرقيين إلى الأرثوذكسية إلى الكاثوليكية، فإن البروتستانتية هي آخر الانعطافات الرئيسية في سياق التطور والإصلاح الدينيين.

ومثلما أنتجت الكاثوليكية، من خلال نزوعها المستمر والعنيف للتبشير والوصول إلى موارد إضافية، كما من خلال صرامتها في تأكيد الذات، ما يمكن تسميته شكلاً اقتصادياً للدين متضافراً مع ومرافقاً لمنظومتها الأخلاقية المتشددة، فإن البروتستانتية قد أنتجت "أخلاقية دنيوية واقتصادية بشكل جذري: أي الأخلاقية النفعية[11] مرتكزة على نزعتين أساسيتين هما: الفردية والتحررية، لترث بذلك مشروع "كثلكة" العالم في صيغة تناءت كثيراً عن المسيحية الأولى إلى الدرجة التي يمكن اعتبارها صيغة أوروبية للدين منتمية قبل كل شئ آخر إلى الظروف السوسيوثقافية للمجتمعات الأوروبية. إن ما حدث فعلاً كان نسخاً اجتماعياً للدين وإحلالاً للأفكار الدينية في سياق العملية التاريخية المحددة بأبعادها وفاعلياتها، وهو ما تجسد بعد ذلك في الأطروحات السياسية والفكرية التي كوّنت المشروع الأوروبي للكثلكة الجديدة أو ما يسمى بالأوْرَبَة تحت شعار "حقوق الانسان والديموقراطية والأخلاقية النفعية والتطور العلمي والتقاني والنمو الاقتصادي"[12] بأساليب وتقنيات متطورة عن تلك التي استخدمتها

الكاثوليكية وبأداء متناسب مع ما شهده العالم من تفاعلات في العصر الحديث.

إن مماثلة الغرب بالعالم المسيحي أمر في غاية الصعوبة، بالرغم من أن معظم التحولات الكبرى، التي دفعت باتجاه التمركز حول الذات عبر مراحل التاريخ المختلفة، اتخذت طابعاً دينياً: الوصول إلى أقصى الغرب المعروف بتنصير الساكسون، التوسع باتجاه الشرق تحت لواء الحروب الصليبية، استعادة أسبانيا، فتح أمريكا. إلا أن النظر إلى ميراث المسيحية يفرز العديد من التصورات المتباينة والمتنافرة بحيث لا يمكن الجمع بينها تحت مسمّى واحد، ولا يمكن بالتالي اللجوء إليها لتحديد مفهوم الغرب، كما أن التسمية الاطلاقية "الغرب المسيحي" هي تسمية متناقضة ولا يصدر عنها سوى دلالات مموهة، وحتى عندما يتم ربطها بالسياق التاريخي وبشكل نسبي فإنها تجعل تناول المسيحية متوزعاً بين الظروف الاقتصادية والسوسيوثقافية والسياسية للكيان المعروف اليوم باسم أوروبا. إن مفهوم الغرب بهذا المعنى أقرب إلى أن يكون مفهوماً تاريخياً والدين في هذا الحال أبعد ما يكون عن الاشتغال كمحدد للمفهوم.

ذاكرة وحيدة اللون

لفترة حافلة بالادعاء كان يتم النظر إلى الأنثروبولوجيا الجسدية جادةً في تكوّنها كفرع من العلوم الطبيعية، وقادرة على تخريط العالم جينياً، وتوزيع الأعراق وانقسامها وفقاً لعوامل أصيلة في تكوينها، ولكن ما أن "أتقنت طرائقها وتقنياتها حتى وجدت نفسها تزداد اقتراباً من المنظور الأنثروبولوجي بدلاً من الابتعاد عنه" فتركزت أكثر في تفاصيل السجل البيولوجي للإنسان والعوامل البيئية المؤثرة في سلوكه النفسي والثقافي، وفقدت خرافة العوامل الجينية وتمايزها

بين الأعراق قيمتها وانحسر أثرها، لتنهار بالتالي فرضية التخريط الجيني للعالم، وتنهار معها أوهام التميز والتفوق لعرق دون آخر. ربما لتظهر من جديد في شكل آخر، وفي وقت آخر.

لقد أنتجت النظريةَ العرقية ظروف تاريخية وسوسيوثقافية وسياسية، وإذا كانت هذه النظرية مقصاة الآن ومفندة علمياً، إلا أنها كامنة في النسيج الداخلي للعديد من الثقافات، مازالت متموضعة في التصورات، وقادرة على توجيه الخطاب حول الآخر، والتأثير فيه بهذا القدر أو ذاك.

إن الغرب الأبيض،وحيد اللون (Unicolour) مازال يتقدم نظاماً تراتبياً مترسباً في تصور عام لإسهام الأعراق في التاريخ، وجدارتهم بالتالي بالعالم، وهو تصور يتجاوز الشروط التاريخية والاجتماعية، ويهمل فاعلياتها في تشكيل الأنساق الثقافية للمجتمعات. انه تصور إطلاقي لا يستند سوى إلى فرضية تميّز وتفوق الرجل الأبيض المؤهل بحكم تكوينه للسيطرة والهيمنة والانتشار.

لقد جرى دائماً استخدام مفهوم العرق بالانطلاق من التفاوت العنصري وثمة تراث كامل تشكله شواهد الصدام مع الآخرين المنتمين إلى أنساق مختلفة غير متماثلة مع الغرب، الأنساق التي كان يتوجّب دائماً (من وجهة نظر الغرب) أن يتم تذويبها وإعادة صوغها في نسق واحد يحل فيه الغرب أولاً، وتتراتب فيه الأعراق بحسب اقترابها أو ابتعادها عن الغرب عرقياً وثقافياً ودينياً، ضمن استراتيجيات متعددة، مثل: الغزو، الدمج، والتطهير. لقد صير في جميع الأزمنة إلى تبرير نفي الآخر، سلبه، احتوائه، استعباده، التمثيل به، قمعه واستغلاله، وفقاً بمبدأ التميز والتفرد بالجدارة ذاته، وبدءا من **أرسطو** في "السياسة"[13] يمكن

العثور على نظرية عرقية أولية، وقد كانت من القوة بحيث تمت استعادتها بعد قرون عدة في تأكيد بعض الأنثروبولوجيين الجسديين للعلاقة السببية بين العوامل الإيكولوجية وصفات ومزايا الأجناس. ومروراً بمونتسكيو في "روح الشرائع" إلى غوبينو في "مقالة في التفاوت بين الأعراق البشرية" إلى هيغل سيتخلل مبدأ التميز والجدارة جميع التصورات التي صدرت عن الغرب. إن ماركس أيضاً لم يُفلت من أسر هذا المبدأ. وبالرغم من أن أكثر ادعاءات العلمية وضوحاً قد أطلقها غوبينو الذي انقسم العالم لديه إلى تكوينين عرقيين: الغربيون أو الأعراق البيضاء، وهي العليا، والشرقيون أو الأعراق الدنيا، باعثاً بذلك أسطورة العرق الآري النقي (تعود كلمة آري إلى السنسكريتية Arya أي نقي)، إلا أن الأثر الكبير في "إثراء" النظرية العرقية واستمرار اشتغالها يعود إلى هيغل.

يمثّل هيغل آخر الفلسفات المثالية الشمولية المتمركزة حول الغرب، ويشكل مفهوم الغرب هيكلاً أساسياً، أو مرجعاً قياسياً لكتابات هيغل ودروسه، ينتهي بتكريس فكرة تميز وجدارة الأوروبيين متجسدين في الأمة الجرمانية التي تحتضن التحقق الفعلي للوغوس، بتمثيلها لشيخوخة التاريخ، أو مرحلة نضجه واكتماله ونهايته. وإذ تنهض الهيغلية بأداء كهذا فإنها تجعل من العرقية في الوقت نفسه نظرية موازية يمكن عزلها عن باقي النسيج الفلسفي الهيغلي، لتكون امتداداً للأصول الفلسفية التي اعتمدت على الفكرة العرقية منذ أرسطو.

لم يكن هيغل يحظى بتقدير كبير في العالم الأنغلوسكسوني بسبب تحيزه لحكومة بروسيا، ولما مثلته بروسيا من حكم شمولي يتعارض مع الفكرة الليبرالية، إلا أنه جرى دائماً إهمال مواقف القرن التاسع عشر، وتمت استعادة

هيغل كفيلسوف غربي قبل كل شيء آخر. فـ"سواء اعترفنا بما ندين به له أم لا ، فإننا بلا شك مدينون لـهيغل بأغلب الجوانب الأساسية في وعينا في الوقت الحاضر"[14] بتعبير **فوكوياما** (الذي نستشهد به أحياناً كمثال لاستعادة الـهيغلية)، فهيغل المستعاد هو غير هيغل البروسي، عملية الاستعادة هذه جعلته عابراً للأعراق (الجرمانيين، السلافيين، الأنغلوسكسونيين، ...) وما حدث في واقع الأمر كان توحيداً تحت مسمى فلسفي حدّث مفهوم الغرب الذي أصبح دالاً على عرق واحد ولون واحد وتاريخ واحد.

رأى هيغل أن الوعي يتشكل وفقاً للظروف السوسيوثقافية لبيئة الانسان، أي أنه أقصى في هذا المستوى الأولي ثبات الأصل العرقي وتوضّعه خارج التاريخ ولاقابليته للتشكّل سوى بما هو. ولكنه في مستوى ثان استطاع أن يضع سياقاً تركيبياً يأخذ فيه الوعي والحرية، وبالتالي التغير الاجتماعي، مرتبة من الدرجة الثانية لصالح الطبيعة الثابتة صانعة العالم على ما هو عليه؛ فهو لم ينكر ما هو طبيعي مشترك بين البشر "إلا أنه اعتقد أن الانسان فيما يخص أهم خصائصه كان غير محدد، ومن ثم كان حراً في خلق طبيعته الخاصة"[15] أي أن الانسان ليست له طبيعة ثابتة "لا ليكون بل ليصبح شيئاً آخر غير ما كان ذات يوم"[16] فالبعض أحرار بوجودهم، لكنهم لا يعون حريتهم إلا كأفراد، وهم غير قادرين على تجاوز وجودهم الطبيعي نحو تحقيق ذاتهم وتجسيد اختيارهم الأخلاقي، والبعض الآخر أحرار أيضاً بوجودهم، وهم قادرون بحكم تكوينهم على إنجاز ذلك. إن فكرته عن المساواة تنهار لهذا السبب، يقول: "إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الإنسان، بما هو، إنسان حر.. وكل ما عرفوه هو أن شخصاً معيناً حرٌّ، ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان.. ولكنهم، وكذلك الرومان، لم

يعرفوا سوى أن البعض فقط أحرار، لا الإنسان بما هو إنسان، ..أما الأمم الجرمانية فقد كانت.. أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر"[17]. إن هذه الحرية التي يعممها على جميع البشر لا معنى لها لأنه يسلبها في الوقت نفسه أهم خصائصها: القدرة على تمثّلها في الوعي.

وهكذا اصطنع هيغل نظاماً متدرجاً من الأدنى إلى الأعلى، تسهم فيه الجغرافيا والظواهر الإيكولوجية واختلاف المناخ بتكوين خصائص ثابتة للأعراق، كما يسهم فيه التاريخ بتقدم الوعي نحو مستويات أعلى من العقلانية والحرية، إلى أن يشهد اكتماله في مرحلة الشيخوخة التي تعتبر تتويجاً نهائياً لحركة التاريخ بإنشاء دولة المثل الأعلى أو مملكة الفكر، كنتاج لجدل مملكة الروح (الكنيسة) ومملكة الدنيا (الدولة)، وبالطبع فإن الغرب، متركزاً في العالم الجرماني هو مستقر حركة التاريخ الذي كانت تسعى إليه منذ البدء. أما العالم غير الغربي فلا يعبر سوى عن مراحل كان على التاريخ أن يجتازها كي يصل إلى نهايته وغاية اكتماله. إن آسيا مثلاً تظل خارج التاريخ الذي انطلق منها ولكنه تجاوزها لتغرق في العزلة والجمود غير قادرة على إدراك ذاتها ومكتفية بنسْخ وتكرار وضعها البدئي: "نرى الصين منذ فجر التاريخ على تلك الحال التي هي عليها إلى يومنا الراهن (أوائل القرن التاسع عشر). ولما كان التعارض بين الوجود الموضوعي والحرية الذاتية غير قائم هنا، فقد استُبعد كل تغيير، وبقيت "شخصية" ساكنة تعاود الظهور باستمرار لتحل محل ما كان ينبغي أن نسميه تاريخاً حقيقياً، فالصين والهند تقعان إلى حد ما خارج تاريخ العالم"[18] وفي الصين تتحول الإدارة والسلوك السياسي إلى "نتاج للفهم بلا عقل حر، ولا خيال حر"[19] وتتحول ظاهرة فردية مثل الانتحار إلى دليل على "مبلغ ضآلة الاحترام الذي

يكنونه لأنفسهم كأفراد وبشر بصفة عامة"[20]. أما الهند التي لابد من الاعتراف بما لها من "علاقات تاريخية عالمية من بعض الجوانب، وخاصة تأثير لغتها السنسكريتية الواسع على تطور اللغات الأوروبية: اليونانية، اللاتينية، الألمانية، إلا أن هذا التميز لم يكن سوى انتشار طبيعي للشعوب من هذه البقعة"[21] بل أن انتقال آثارها إلى الغرب "كان مجرداً جداً لدرجة أن ما قد يكون بالنسبة لنا موضع اهتمام لدى الشعوب المتأخرة لم يكن شيئاً مستمداً من الهند"[22] وهي في كل الأحوال آثار وعناصر انتقلت قبل التاريخ، أي قبل ظهور الحقبة التي شهدت تطور اللوغوس، ويبقى أن الهند تمثل تقدماً في مقابل الصين في الحياة السياسية، فالهنود ليسوا كالصينيين يطوفون حول مركز واحد هو الامبراطور المستبد، إذ استطاعوا أن يقوموا بنوع من تفتيت الاستبداد بخلق عدة مراكز له. وإذا كنا لا نعثر في الصين سوى على دولة، كما لا نعثر في الهند سوى على شعب، فذلك لأن اللوغوس في تقدمه غرباً سوف يكتمل في الإطار الصحيح لحركة التاريخ، وسوف يتنزّل في المكان المناسب، وبفضل العرق المناسب، في توليفة تاريخية لا يمكن لها أن تتحقق سوى في الغرب، أو بالأحرى في بروسيا التي سيتعيّن فيها الغرب. لكن اللوغوس في مساره القدري هذا سيمر لابد بدول الشمال، هيغل - معالجاً دورها - يجعل منها مجرد حلقة وصل مع آسيا سهّلت مسار التاريخ باتجاه الغرب.

أما أفريقيا فهي سادرة في ليلها لم تغادر حالة الطبيعة الغُفْل: "إنها أرض الذهب المنضغط إلى ذاته، أرض الطفولة التي ترقد فيما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها حجاب الليل الأسود.. الموطن الأثير لدى الوحوش الضارية، والثعابين من جميع الأنواع، وهي أرض تخوم يعتبر جوها مسموماً للأوروبيين"[23]

والأفريقي ـ الزنجي حالة مربكة إذا ما قيس بالنماذج الجاهزة لتطوّر الروح. إنه لا يوجد في أيّ من مراحل هذا التطور "فالسمة البارزة للحياة الزنجية هي أن الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري، مثل الله أو القانون اللذين ترتبط بهما مصلحة الانسان، وفيهما يحقق وجوده الجوهري.. فالرجل الزنجي.. يمثل الانسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروّضة تماماً. ولابد لنا، إن أردنا أن نفهمه فهماً حقيقياً سليماً، أن نضع جانباً كل فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكل ما نسميه شعوراً أو وجداناً. فلا شيء مما يتفق مع الإنسانية يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية"[24] الشخصية التي لا حظ لها من الكرامة Thymus ، إذ تلازمها "خاصية تتعلق بالزنوج (وحدهم) هي الرق، فلقد استعبد الأوروبيون الزنوج وباعوهم لأمريكا، وإذا كان ذلك نفسه أمراً سيئاً، فإن مصيرهم في بلادهم ذاتها أشدّ سوءا حيث توجد عبودية مطلقة بنفس المقدار"[25] فالزنوج لم يصلوا إلى مرحلة الوعي بحريتهم، وهم بالتالي ليسوا سوى أشياء محضة، أي موضوعات بغير قيمة، ماداموا مفتقدين إلى "جميع روابط الاحترام الأخلاقي التي نعتز بها بعضنا البعض، فلا يتوقع الزنجي أن يتوقع من الآخرين ما نستطيع نحن أن نطلبه منهم"[26]. إن وصف هيغل للأفارقة يستبطن صورة السنطور Centaur المرعب الذي اعتقد اليونانيون أنه يتعرض لهم كلما غادروا مدنهم، فاليونان مدينة العالم، الـ مدينة، أطرافها ضواح وغابات ومستنقعات وجبال مجهولة يقطنها السنطور المتربص على الدوام بالبشر (اليونانيون أنفسهم) والذي لا يأكل سوى اللحم النيئ: "التهام اللحم البشري يتفق تماماً مع المبادئ العامة للجنس الأفريقي، فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس سوى موضوعاً للحس، بل مجرد لحم فحسب"[27] هناك يقوم

السناطير بذبح "المسجونين ويُباع لحمهم في الأسواق"[28] ومع ذلك فإن السنطور اليوناني يقوم من حين إلى آخر باستضافة القنّاصين والصيادين الخارقين مثل هرقل وأتلانت، وهو ما لا يفعله الأفريقي الأكثر همجية وتوحشاً وغير المروّض أبداً، ولهذا السبب لم يكن أمام القنّاص الأوروبي الخارق سوى أن يخضع السنطور الأفريقي، قيده أولاً، استرقه، ثم علّمه أن يعمل، وعندما هذّب قليلاً من سلوكه، سمح له بأن يقلّده: "الرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوروبيين هي رابطة الرق،.. الرق كان فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج"[29].

إن هيغل "الذي ندين له بأغلب الجوانب الأساسية في وعينا" لم يزل يلقي بظلال واضحة على فهم الغرب للعالم، بالرغم من كل ما يقال عن ضحالة التفكير على قاعدة التميز والجدارة العرقية.

فوكوياما (الياباني [الشرقي !] الأصل، تتميماً لدراما المفارقة) لا يتوانى عن الانطلاق من فكرة انقسام العالم إلى "ما هو غرب" و"ما هو ليس غرباً"، أو الغرب أمام بقية العالم، باعتبار الأول يوجّه التاريخ في تقدمه، يمارس العالم الفعلي، ويصنع الحياة الحقيقية، أما الثاني فيكتفي بالسعي للحاق بتقدم التاريخ دون أن يكون قادراً بالفعل على الإسهام في صنع العالم وممارسته. إن هذا التصور ليس سوى ترديد ذهني للتصور الهيغلي المستعاد أمريكياً الذي يعدّ بدوره ترديداً ذهنياً آخر للتصور اليوناني المستعاد غربياً والذي ينقسم فيه العالم إلى الإغريق والبرابرة.

باستدعاء العرق كمكوّن أساسي لمفهوم الغربي يحدث أن يخضع المفهوم

للثنائية نفسها التي شكّلت تصور العالم منذ أرسطو إلى الآن؛ وحتى نتمكن من الاحتفاظ بمفهوم الغرب في دلالته العامة نكون قد سلّمنا ضمناً بمفهوم العرق الذي تشكّل عبر مراحل طويلة وتعرّض لتحولات كثيرة نظمت أدائيته على قاعدة تميّز الرجل الأبيض وجدارته بالهيمنة والانتشار، فخارج هذه الدلالة لا يكون أمامنا سوى التمييز بين العرق الأبيض وغيره من الأعراق الملونة، وهو تمييز رمزي، فالأبيض متدرج إلى حد التلاشي في السمرة، ويصبح من العبث ممارسة أي نوع من التمييز بين من هو أبيض ومن هو ليس كذلك.

إنها الإشكالية ذاتها التي دفعت هيغل إلى ضم شمال أفريقيا لأوروبا في مسار اختزاله للعالم في الغرب، وإلى تسمية هذه المنطقة "أفريقيا الأوروبية" مع استدراكه "إذا شئنا أن نسميها كذلك"[27].

الرأسمالية، إعادة إظهار المشهد

"الغرب الرأسمالي" عبارة تتداخل دلالتها الرئيسية بظلال دلالات أخرى، ثانوية ومختلفة. إنها حالَ استدعائها لتثبيت الرأسمالية ضمن مكوّنات مفهوم الغرب، تفترض تساؤلين تلقائيين: أليس غرب ما قبل الرأسمالية غرباً؟ أليس هناك غرب غير رأسمالي؟.

جرت المطابقة منذ أمد بعيد بين مفهوم الأمة ومفهوم السوق. فالأمة كما يقول آدم سميث في "ثروة الأمم" هي المكان الذي يتم فيه التبادل، وتكون فيه الملكية هي السائدة، وفي ارتباطها بمفهوم التحرر فإنها تشكل ناظماً للفاعليات الاقتصادية الفردية التي تنتج آخر الأمر نظاماً عاماً، فـ"نظام الحرية الطبيعية

البسيط والسهل يقدم نفسه بنفسه فنراه مكتملاً. كل إنسان لا يخالف قوانين العدل يظل حراً تماماً في السير على الطريق الذي تظهره له مصلحته، فيحمل صناعته ورأسماله إلى حيث يشاء، متنافساً بذلك مع صناعة ورأسمال أي إنسان آخر أو أية طبقة أخرى من الناس". حتى ذلك الوقت، أي عام 1776، لم يكن مفهوم الطبقة قد توضّح في الفكر الاقتصادي والسياسي بالشكل الذي سيتخذه فيما بعد، ولكنه كان من القدرة على التأثير بحيث سيستمر في العمل، وحتى بعد ظهور التنويعات الاشتراكية على هذا المفهوم فإنه سيعود ضمن متوالية من التأثير والتأثر ليساهم في التوليفة الحاسمة بين الدولة الرأسمالية ورأسمالية الدولة.

نفترض إذن أنه من الضروري التركيز على أدائية عدد من المفاهيم: الأمة، الطبقة، الرأسمال، السوق الصناعة. ففي الوقت الذي يمهد فيه مفهوم الأمة لحصر الكيان الذي نسميه غرباً، لا نجد بداً من التنازل عنه مادمنا بصدد متابعة الرأسمالية التي اكتملت تاريخياً خارج أية حدود وطنية، بتصعيد نشاطها من طور المنافسة إلى طور الاحتكار.

إن التوسع والهيمنة، ضمن شروط أخرى للاحتكار، لم يتجسّدا في مشروع أوروبي واحد؛ فالحديث مثلاً عن المستعمرات الهولندية يضع هولندا في مواجهة أسبانيا والبرتغال اللتان وجدتا نفسيهما تتنازلان كرهاً عن جزء كبير من مستعمراتهما لصالح الأولى، كما أن بريطانيا لم تكن لتفرض هيمنتها وتتوسع دون المرور بمعركة واترلو مثلاً، وبالقدر الذي كانت فيه الدولة القومية الأوروبية (التجسيد التاريخي للأمة) تبدو كحاضنة لنشأة الرأسمالية، فإن الرأسمالية ما كانت لتتحقق لولا أن ولادتها قد توفر لها دفع تاريخي تمثل في الانتشار خارج

الحدود القومية ؛ إن مفارقة النشأة هذه غالباً ما يتم إهمالها. لقد تحولت المنافسة الداخلية (كضرورة رأسمالية) إلى منافسة على احتكار العالم (كضرورة إمبريالية)، وما كان ذلك أيضاً ليتحقق لولا الصراع بين الأمم الأوروبية. إن قاعدة آدم سميث ظلت تعمل على مستوى الكون، فبدلاً عن الأمة أصبح العالم سوقاً مفتوحاً، وبدلاً عن التنقل الفردي بالرأسمال والصناعة كان الانتشار يتم أولاً باسم الدولة، ثم باسم الرأسمال والصناعة، وبدلاً عن التبادل على أساس الملكية كان هناك تركيز الملكية على أساس الاستمرار في التركيز، وبدلاً عن المنافسة كان هناك فرض الهيمنة من أجل المزيد من الأسواق والأرباح. وقد مرت هذه التصعيدات بمراحل حاسمة من الصراع أخذت أحياناً شكل استباق وتنافس على النصف الجنوبي من العالم، وأخذت أحياناً شكل حروب ضارية بين الدول الأوروبية التي أرادت أن "تحمل صناعتها ورأسمالها إلى حيث تشاء".

إن هذا الصراع الذي ابتدأ في القرن الخامس عشر ولم ينته حتى بداية القرن العشرين (قبل أن يستقر في شكل المنافسة الدائمة والمستعرة بين الشركات الاحتكارية متعددة الجنسيات التي أخذت دور الدول) أي الفترة التي شهدت ولادة وتكون الغرب الحديث، يدفع بالتأكيد في اتجاه تحوير مفهوم الغرب ليتلاءم مع إمكانية الحديث عن غرب واحد حاضر دائماً بشكل محدد كدلالة رئيسية يفصح عنها المفهوم، وحاضر أيضاً بتداخلاته وانثناءاته في المخيلة، إذ بغير هذه الخطوة لا يصبح في الإمكان سوى تناول عدة مسارات منفصلة في سياق تاريخي عام تظهر لتملأ هذه المساحة أو تلك من العالم، موسومة بهذه القومية أو تلك من الأمم الأوروبية.

لقد ترافق تطور النظام الرأسمالي مع الفكرة الليبرالية التي لا يمكن نزعها عن النموذج الأوروبي، ولكن مظاهر الصراع بين ممثلي الرأسمالية المتنقّلين بها في العالم، لم تكن لتتوقف إلا لتبدأ من جديد، مؤكدة أن هذا النظام غير قادر على الاستمرار إلى الأبد دون أزمات مدمرة، وأن ما تنتجه الدورات التاريخية المتعاقبة لن يكون متعاقباً ومتصلاً بالضرورة، بل أن اختلاف أطواره باختلاف مراحله قد يكون شرطاً لأن يوجد ويكتمل.

إن ظاهرتين مختلفتين تماماً أنتجهما سياق تاريخي واحد، هما الحرب العالمية الأولى (1914) والأزمة الاقتصادية الكبرى في الثلاثينيات، ربما تعبران عن الخلل نفسه الذي اعترى الرأسمالية. فالحرب العالمية الأولى دفعت إلى السطح بنتيجتين كانتا كامنتين في انتظار ما يؤهل لاكتمالهما من ظروف. الأولى هي انسلاخ المستعمرات السابقة، والثانية هي الثورة الروسية. وقد عبرت الأولى في صيغ مختلفة عن فشل الأساليب الرأسمالية في الاستمرار بالكيفية ذاتها، إذ أن هناك "مناطق واسعة من الأطراف قد بقيت على حالها دون تطور.. والعديد من المستعمرات كالبرازيل مثلاً [اتجهت] للاكتفاء الذاتي، أو على الأقل للتنمية الاقتصادية المستقل"[28] كما أن سيطرة الأمم المستعمَرة سابقاً على سياستها الاقتصادية مثّلت شرطاً ضرورياً وأساسياً لتحقيق التقدم، بدون وصاية غربية، وبدون الخضوع للتقسيم الدولي للعمل[29]، وإلى هذه التحولات كان الخلل قد أبان في العمق عن إصابة "الليبرالية السياسية بأزمة عميقة أدت إلى فتح الطريق أمام النظريات الشمولية الكليانية (التوتاليتارية)"[30] التي وضعت أوروبا على طرفٍ نقيض من قيم الحداثة الغربية، ما سيؤدي مباشرة إلى نشوب الحرب العالمية الثانية.

أما الثورة الروسية ، بالرغم من تنافسها مع أوروبا في التأكيد على مظاهر الحداثة معبَّراً عنها في التقدم التقني والصناعي ، فإنها بالأساس انطلقت من رفض عام للقيم التي أنجزت الوضع الحداثوي عبر مراحل طويلة: النزعة الفردية ، الليبرالية الاقتصادية ، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج[31] منفتحة على إمكانية التحول من مجتمع نصف آسيوي شبه مستعمَر ، إلى مجتمع حديث دون الالتزام بالاشتراطات الرأسمالية ، بل بالعمل ضد هذه الاشتراطات.

الظاهرة الثانية المتمثلة في الأزمة الاقتصادية الكبرى في الثلاثينات من القرن العشرين أدت إلى زعزعة الأسس التي انبنى عليها ودافع عنها النظام الرأسمالي طويلاً. إن ما يشبه تراجعاً شاملاً قد أفرز وضعاً جعل الدول الغربية تتصرف كما لو وُجدت للتو معزولةً عن كل سياق تاريخي واقتصادي "فقد راحت بلدان المركز الغربي تتخلى عن التبادل الحر ، وتتراجع على المستوى الداخلي حتى عن ميزات التنافس.. وراحت كل الدول تتنافس على اتباع سياسة التدخل في الشؤون الاقتصادية وسياسة التوجيه والتخطيط الصارم"[32] أي الآليات التي كان صدّها وانتقادها مظهراً من مظاهر دفاع الرأسمالية.

في الظاهرتين السابقتين وتفرعاتهما، لم تكن الأساليب والتقنيات الرأسمالية وحدها هي التي تتراجع، القيم أيضاً، والأسس التي حملت النظام ودفعت به طوال قرون خارج حدود أوروبا ، وحتى بظهور الولايات المتحدة على المسرح باعتبارها وريثة الاستعمار القديم ، فإن التراجع لم يكن ليتوقف ، ولكن مع إبانة دائمة عن القدرة على التجدد بشروط وكيفيات جديدة ، ضمنت تجاوز الأزمات وتحقيق مكتسبات جديدة ، والأكثر من ذلك التفكير في تحويل أسباب

التأزم إلى مصدر جديد لدعم الوضع القائم[33]. ربما قدمت تلك اللحظات العسيرة في تاريخ الرأسمالية فرصاً متتابعة لإعادة الأشياء إلى مساراتها وتفعيلها وإحداث التوازن، لكن في تواتر التراجع والعودة هذا كان شئ ما يتبقى، شئ أنتجته الرأسمالية واستطاعت أن تمنحه القدرة على الاستمرار في معزل عن أزماتها، بل أنها في الواقع قد ضمنت بوجوده هكذا عمليات إنقاذها وتخليصها من الاحباطات المتكررة، إنه باختصار التقدم العلمي الذي يمكن أن نختزل فيه قيمة الحضارة الرأسمالية، وكما يناقش **هنتنغتون** في "صدام الحضارات" فإن انهيار الحضارة يبدأ عندما لا تكون قادرة على توظيف الفائض بتحويله إلى "طرق جديدة لعمل الأشياء"[34]. لكن التقانة المتقدمة استطاعت أن تفتح في مراحل كثيرة منافذ مبتكرة لتفريغ الأزمات، وبتجاوز الكساد الاقتصادي واستحداث مجالات استثمارية لم تكن موجودة أو بتغيير أساليبها، فإن آليات جديدة تبدأ نشاطها داخل النظام نفسه لتجدده وتعيد تشكيل عمله.

عند هذه النقطة تؤدي المماثلة بين الغرب ومفهوم الغرب، الدور نفسه الذي تؤديه المماثلة بين الرأسمالية والتقدم العلمي، فبدلاً عن الغرب، غير المحدد بعد، مازلنا نكتفي بمفهوم عام له، وبدلاً عن الرأسمالية صار بإمكاننا أن نوجز الحديث عن التقدم العلمي، دون أن ننسى بالطبع أنه (التقدم العلمي) مكسب إنساني بالدرجة الأولى، وإذا كانت المجتمعات الرأسمالية (الغرب) تمثل الآن بيئته وحقل نشاطه وتطوره، فإن حضارات وثقافات تاريخية عملت كحاضنة أولى له، وما كان لهذا المكتسب الإنساني أن يواصل تحققه في التاريخ لولا إسهامها (نستطيع هنا أن نتذكر المسلمين والصينيين والهنود). وإذ نعترف بهذا الإسهام نكون قد جرّدنا المماثلة بين الرأسمالية والتقدم العلمي من إطلاقيتها، ونظرنا

إليها من خلال تحولاتها السوسيوتاريخية. والأمر نفسه في المماثلة بين الغرب والرأسمالية، فهذه المماثلة تتراجع تاريخياً إلى ما قبل القرن الثامن عشر مع نمو المجتمعات القومية الأوروبية، والصيغة المناسبة للتعبير عن ذلك هي رسملة أوروبا الخارجة من القرون الوسطى الإقطاعية، ولكن ما أن نتقدم في التاريخ حتى نجد أن المفاهيم ستتسع لتشمل ما هو أبعد من الغرب التقليدي، سيكون علينا أن نتحدث عن الولايات المتحدة وعن اليابان، وتدريجياً عن دول أخرى شرقية وجنوبية تحولت إلى الرأسمالية دون أن تصبح غرباً جديداً. وإذ نسعى إلى المطابقة بين الغرب والرأسمالية (مختزلة في التقانة والتقدم العلمي) نعمد ضمنياً إلى اختزال ولادة الغرب في الثورة الصناعية الأوروبية، بالرغم من أن السياق الاقتصادي والسوسيوتاريخي الذي تشكّل فيه مفهوم الغرب يتجاوزها ويشملها ضمن عناصر أخرى متعددة، دون أن نهمل أن الثورة الصناعية لم تكن سوى مرحلة درامية في مراحل التطور العلمي والصناعي، اتخذت طابعاً أوروبياً قبل أن يجري تعميمها وتوظيفها وتطويرها وملاءمة أبعادها مع مختلف المجتمعات، وبقدر ما في ذلك من تغريب للعالم، بقدر ما فيه من تدمير للغرب، رمزياً بإمكانية ظهور بدائل عن ضرورته الاقتصادية للعالم، وفعلياً بالوصول إلى نقطة يتم فيها تجاوزه باللجوء إلى هذه البدائل.

إن مفهوم الغرب الذي يرتد إلى سلسلة مكونات، منها الرأسمالية، يقترب أكثر فأكثر من الدلالة التاريخية بعيداً عن كونه كياناً جغرافياً أو دينياً أو عرقياً أو اقتصادياً. لقد مرّ في تحليلنا حتى الآن أن جميع هذه المكونات لا تكتسب دلالاتها إلا عبر تحولاتها وتنقلاتها في التاريخ الذي يعطيها وحده فاعلياتها وأساليبها في تكوين الكيان الذي ما زال اسمه حتى الآن "الغرب". وإذ نستعين بالتاريخ، فإن

العالم يبدو كما لو قد سار إلى غايته، تحوّل South ، West ، East ، North إلى NEWS ، الاتجاه الوحيد الصادر عن لا - أين عولمة الاتصالات الشاملة، يوتوبيا التيليماطيقا، ولكن الحامل في الوقت نفسه للغرب، والمنفعل بالغرب، والباحث عن الغرب الذي يسكنه دون أن يعثر عليه. وسواسٌ نيتشه منقلباً.

هوامش الفصل الثالث

1 - سيرج لاتوش، تغريب العالم، ت: هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر، ص46.

2 - نفس المصدر.

3 - لاتوش، ص44.

4 - غارودي، مصدر سابق، ص36.

5 - لعل أقدم أمثلة الانشقاق وأكثرها أثراً في تطور المسيحية هو الخلاف بين تلميذي أوريجين أبرز مفسري المسيحية الأولى، وهما آريوس في الاسكندرية، ونسطور في سوريا، اللذان أورثا مدرستيهما هذا الخلاف إلى أن تم تسييسه آخر الأمر لينتقل من كونه خلافاً فردياً في تفسير المعتقد إلى تمثيل

6 - دافيد سوفير، جغرافيا الأديان، ت: أحمد سبانو، دار قتيبة، 1990، ص20.

7 - نفس المصدر.

8 - نفس المصدر ص158 ـ 159.

9 - تعود القطيعة بين روما وبيزنطة إلى رفض الأخيرة للإعتقاد بأن الروح القدس ينبثق عن الإبن كما ينبثق عن الأب (را: لاتوش، مصدر سابق، ص48 .49) لقد استطاعت الكنيسة الرومانية دفع الكنيسة الأرثوذكسية إلى ما وراء حدودها وإلى ممارسة كهنوتية للدين غير منفتحة على المجتمع.

10 - لاتوش، ص48.

11 - نفس المصدر.

12 - نفس المصدر، ص49.

13 - وصف أرسطو الأوروبيين بأنهم "منحطون في الذكاء وفي الصناعة" ووصف الإغريق بأنهم يعرفون الشجاعة والذكاء وقادرون على تكوين حكومة حسنة، وهم بالتالي جديرون بفتح العالم. لقد حدث وأن قام "الأوروبيون" بـ"تعديل" هذه النظرية لضم الإغريق والأوروبيين في كيان واحد.

14 - فوكوياما، مصدر سابق، ص74.

15 - نفس المصدر، ص77.

16 - نفس المصدر، ص78.

17 - هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص87 ـ 88.

18 - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني: العالم الشرقي، ت: إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986، ص16.

19 - نفس المصدر، ص73.

20 - نفس المصدر، ص96.

21 - نفس المصدر، ص101.

22 - نفس المصدر، ص101.

23 - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ت: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1983، ص172.

24 - نفس المصدر، ص174.

25 - نفس المصدر، ص178.

26 - نفس المصدر.

27 - نفس المصدر، ص172.

28 - لاتوش، ص28.

29 - نفس المصدر.

30 - نفس المصدر، ص27.

31 - نفس المصدر، ص28.

32 - نفس المصدر.

33 - كمثال على ذلك مستقى من الحملات الانتخابية الأمريكية: التفكير في أن خفض الضرائب من الممكن أن

يؤدي إلى زيادتها، لأنه يساهم في توسيع وتنويع قاعدة الأنشطة الاقتصادية!.

34 - هنتنغتون، مصدر سابق، ص505.

الفصل الرابع

ورثة اللوغوس

الفصل الرابع

ورثة اللوغوس

"الفلسفة هي التي حددت لأول مرة وجود العالم اليوناني،

وحددت العلامة المميزة لتاريخنا الأوروبي الغربي"

هايدغر

"إن إسم اليونان ليثير النشوة في قلوب المثقفين الأوروبيين،

ولا سيما في قلوبنا نحن الألمان"

هيغل

المفاهيم لا تنفكّ تتنقل في حركة هجرة مزدوجة بين الفلسفة وبين أنظمة الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي، وبشكل ما أيضاً بين الفلسفة وبين نصوص أخرى حصيلةُ إنجازها هو هروبها المستمر من المفاهيم وازدراء النظام أو على الأقل تجنّبه والعيش على هامشه، في ظلّه، في عتمته، فوقه بالتعالي، أو تحته برغبة تدميره، أعني الأدب.

الكيان، الدين، العرق، أنماط الاقتصاد، ومسألة الآخر. إنشغال الذات في رؤيتها للعالم متمحوراً حول الذات، وانشغالها في رؤيته مختَزَلاً في الآخر، أو ما نسميه هنا ممارسة العالم. التاريخ كما صنعه الغرب متمركزاً حول ذاته منْتَزَعاً من اللاغرب، التاريخ كما أنكره الغرب مُرْتَجَعاً إلى الوجه المعتم من الكوكب الذي لم يعد مؤهلاً أكثرَ لتمثيل اسم الحضارة؛ هذه التسلّخات يمكن العثور عليها في

عمق الخطاب(ـات) الفلسفيـ(ـة) الغربيـ(ـة)، متأثرة بـ/مؤثرة فيـ ما يحيطها، يحفّها، ويلعب على استدراكاتها، وما يداخلها، يحايثها، وكذلك ما يستلهمها (لنفكّر أيضاً في اللاهوت، لنفكر في اللوغوس: الكلمة البدء، الجسد البدء، السكنى البدء ـ إنجيل يوحنا) من فاعليات فكرية منذ عصر الأنوار. في الأثناء، بالتواطؤ معها (تلك الخطابات)، وبرغبة تتميمها، أصبح معروفاً أنه كان يتم اختزال العالم إلى أوروبا المطلقة، الغرب، وصُنْع الآخر المكمِّل للغربي في سياق تاريخاني غائي (الفصلين الثاني والثالث) السياق الذي كان ينتهي دائماً إلى المنجَز الراهن للفكر الغربي. الراهن الحاضر أبداً، غير المتحدّر من أصلٍ ما، نقيض كرونوس Chronous، ولكن المتماهي في أهم خصائصه: الاستمرار والتواصل والاطراد وادعاء البدء، وقابلية نقضِ صُنْعه بقصد إعادة إنتاجه (ما الذي يضمّ لحظة إلى أخرى=التشابه، التوارث، قابلية القَدَر، محدودية القَدْر، الأداء نفسه المنقطع النَّسَب بحكم أصالته، والمدعي الخلود بحكم تكرره وتناسله). كرونوس المجيد ليس في حاجة إلى ورثة وأحفاد. نحن (البشر، الإغريق طبعاً) ننتظر زيوس Zeus الذي سيعيد قرنائنا، أخوتنا، أصدقائنا، مادةَ الحياة، كثافةَ الروح، وسيخلق العالم الجديد، بِنَا نحن. نحن قيء الزمن. يُنشدُ أخيل: زيوس هو الأثير، هو الأرض، هو السماء، زيوس هو الأعلى. زيوس هو اللوغوس (الكلمة ـ السماء، الفعلِ ـ الأرض). هو الغرب. سؤال: متي تنتهي الصورة الشرقية الأزلية، ومتى تبتدئ الفكرة اليونانية الأبدية؟ إجابة: لقد أُنشيءَ التعارض بالاستناد إلى هوس التطابق.

إن الغرب إذ يجعل وجوده متصلاً باليونان فقط، فإنه يقوم بهدم التثاقف والتعاقب التاريخي الذي شهده العالم منذ ما قبل المملكة الميسينية. وكما يرى

مارتن برنال "فبينما كانت الحضارة اليونانية معروفة في الأصل بأنها ضاربة الجذور في الثقافات المصرية والسامية وغيرها من الثقافات الجنوبية والشرقية، أعيد تصميم هذه الحضارة كحضارة آرية خلال القرن التاسع عشر، وتم تطهيرها من جذورها السامية والأفريقية"[1].

الثغرات كثيرة هنا، ولكن الاتجاه شرقاً كفيل بسدّها، إننا نمتلك الآن (بتوفير العقل - في - التاريخ) ما يكفي من المكوّنات لنؤسس فرضية متماسكة لنشوء حضارة العقل والقانون. في المقابل لا يمكننا إلا تخيّل مجال يوناني نقي غير متداخل مع مجالات سابقة وتالية له، أما من الناحية التاريخية فمن المستحيل بالطبع تحقّق هذا الأصل الخالص، من المستحيل الحديث عن الأصول اليونانية دون المرور بحقول انعطاف تداخلت فيها/ أو تماست معها/ أو تمثّلتها/ الفلسفة اليونانية وجعلت الغرب يتشكّل إزاء العالم، بتصفية تراثه لا كما تكوّن عبر التاريخ، بل كما أنشأته فلسفة الأنوار، وبالانتماء الاختياري لأصول يونانية، وبتصعيد هذه الأصول إلى مستوى النقاء استناداً على إمكانية مستحيلة، كونها يونانية خالصة غير مشوبة بـ"أخلاط" ثقافية وحضارية. العودة إلى التراث الإغريقي على هذا النحو تفترض قدسيته مسبقاً، إنه نوع من تثبيت [إضفاء الثبات على] اللوغوس عبر التاريخ، بمختلف تجلياته وأشكال ظهوره.

إن الروابط جدّ وثيقة بين ظهور المدينة وبين نشوء الفلسفة، وإن تحديد نظام المدينة مرتبط بنزع القداسة عن المعرفة[1]، بتعميم وجمعنة المعرفة، وتحويلها إلى حوار علني متداول في الأغورا (الساحة العامة)، بمعنى آخر وضْع اللوغوس في التاريخ، توتيره بين الذات والموضوع (هيغل)، بين الكائن والكينونة

(هايدغر)، دفْعه من الفكر ليسقط في الحياة، ليتوطّن في التعامل، توريطه، وإغلاق الباب تدريجياً على الميثوس الذي أجهد نفسه ليفلتَ من ثغرات اللحظة الأخيرة ليحلّ في الفراغات غير القارّة مكمّلاً الصور التي استحال على المفاهيم إقصاؤها كلياً. الصور ذات الإيحاء الشرقي المتلاشي في أغوار سحيقة قبل تكوّن الأغورات، منذ أن كانت المدينة ـ الحصن (أور) Ur هي أساس الوجود وتحقيق الكينونة، قبل أن تحل المدينة ـ الدولة City-State اليونانية محلها. أنتجت "أور" العرافات والتنبؤات وتاريخ ما قبل الطوفان، أنتجت تيمة إنقاذ البشرية باسم الحق في الحياة، والحلم بصُوَر الأفضل، التقدّم يعني دِلْمُون، أرض الخلود البعيدة. العمل طوال الحياة لتوفير عتاد السفر في اللحظة الأخيرة، البُعْد هو التوفيق، هو الغاية، الهجرة، واستكناه اللاأين، تلك هي الحكمة السومرية ـ الأكدية في مقابل اللوغوس اليوناني، واحدّية الذات والموضوع، الكائن والكينونة، الداخل والخارج، الآن والهنا(ك)، التي تنهض في مقابل ثنائية التعارض بين اللوغوس والميثوس. أور هي ممارسة الحياة بشقيها، أثينا هي تحويل الحياة إلى مفهوم تتجلى براعته في التوازن العقلي بين حدّين متعارضين. في الأولى نشأ الشعر: لا شئ أقدس من الشعر مفكرَناً. في الثانية صار بالإمكان الاستماع إلى التعليق على الشعر: لا شئ أهم من الفكر مشعرَناً. ممارسة المفهوم صنعت الفلسفة. فلسفة العالم توطّنت في أثينا، تحوّل القول من المجد السري للطقس إلى الاحتفاء على الملأ بالنظام. من الطقس إلى القانون، من الكاوس الشرقي إلى الأورغانون الإغريقي، من السديم، حيث نَوَسان الأشكال وتنزّلها، إلى النظام، حيث تراتب الأوضاع وتواترها، بدأت الفلسفة.

يسأل بروديل: لماذا نشأت الفلسفة في اليونان في تلك اللحظة؟ ويجيب

دولوز: "إذا كانت الفلسفة قد ظهرت في اليونان فذلك جاء نتيجة احتمالٍ بدل ضرورةٍ، نتيجة صيرورةٍ أكثر مما هو نتيجة تاريخ، نتيجة جغرافيا بدلاً من تأريخ مرحلة، نتيجة هبةٍ بدلاً من طبيعة"[2] لقد ولدت الفلسفة عندما وجدت أرضاً تتوطّنها، تمهّلت في تحليقها، وهبطت في أثينا، أو أُسقِطت هناك، آنذاك لم يعد للعرافات الكلدانية (كمال المعرفة الشرقية) ما تؤديه أكثر من كونها أصلاً بعيداً جعل استمرار الكلام المتحول إلى نصٍ ممكناً وممكنَ النسيان في الوقت نفسه، تلك هي نعمة اليونان المتلقّفَة من السماء، صيرورة الخطاب واندراجه منذ البدء في معجزة إقليمية، المعجزة التي سيفيض عنها غربٌ محبٌ للـ حكمة وقد أخذت إسماً جديداً متنكرةً إلى الأبد لأصلها النبوئي، العرافي، المدوّن على ألواح الطين، لا على ورق أناكسيماندر، ولا على محفوظات هيراقليط في هيكل أرتيميس، ولا في الكلمة الديموقراطية الشعبية التي فكّر الأثينيون الأحرار أن الأوان قد آن لهم لكي يُنزلوا بها النوموس ويوطّنوه في المدينة، ولكي يستلموا إرثه. ينطوي النوموس على البداية: القانون، حمورابي: أول محاولة تاريخية للعثور على المدينة ـ الدولة. لقد أحبطت المحاولة لأنها انتقلت من المدينة ـ الحصن إلى المدينة ـ المملكة مباشرة، بفعل التحدي والتهديد، مستبقةً هيغل الذي سيعيد توضيعها في مسار اللوغوس بحنين معقّد وغامض إلى الشرق القريب. لقد صنع هيغل منذ ذلك الوقت المصطلح المحيّر: الشرق الأوسط.

ما الذي ادّعى اللوغوس حشده من قوى كي ينتصر على تحديات القرن الثامن عشر؟ نعرف أنه يعدّد معانيه إلى درجة التأثّر بالتعارضات التي يمتح وجوده من مقاومتها وإقامة حدودها وترتيبها، ممهّداً بثرائه لخفْض حضوره الكلي الذي يسيطر على الفكر الفلسفي في الغرب، مستسلماً للضربات الحاسمة التي وجهها

له ماركس، فرويد ونيتشه والتي انتهت به إلى التاريخ. إن توزّع الحقل الدلالي للوغوس بين الكلمة والعقل والمنطق، والمعاني المختلفة التي يمكن فهمه بها: "بالمعنى ما قبل السقراطي، أو بالمعنى الفلسفي، بمعنى الفهم اللانهائي للّه، أو بالمعنى الأنثروبولوجي، بالمعنى السابق لهيغل، أو بالمعنى ما بعد الهيغلي"[(3)]، هذا التوزّع، هذا التنزيل للمفاهيم المسمَّاة معانٍ كان، في الواقع، (إذا جاز لي إدراج هذا الاستدراك) حنيناً لدلالة أولى، رئيسيةٍ، ومنظِّمةٍ لاستخدام الكلمة، تصدر عن اللوغوس: الحقيقة. ألسنا نعثر عليها في مقدمة الدلالات التي ترافقُ تعاقبَ تحولات أنظمة الفكر الغربي وأنماط ظهوره بالعودة إلى اللوغوس؟ "في المقام الأول [لا مجال لتحييد] دلالة الحقيقة. إن جميع التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة،.. هي بقدر من المباشرة يكثر أو يقل، غير قابلة للفصل عن هيئة اللوغوس، أو، على الأقل، عن عقل مفكر به في انحدار اللوغوس"[(4)]. من هايدغر: "آلاتيا" Aletheia الإغريقية هي "الحقيقة"، "وتعني كلمة الحقيقة منذ أمد بعيد بالنسبة للفكر الغربي المطابقة بين التصور العقلاني وبين الأشياء"[(5)]، "مطابقة نصٍ Logos لشيء ما Pragma"[(6)].

فاعلية التطابق: البراغمالوجيا Pragmalogy، اشتقاق يُفهم بما يشي به من مفارقة، وأيضاً بما ينضمّ عليه من تناوب، فالذهاب ينحو إلى المطلق والمعرفة الكاملة، لا إلى النسبي والمحدود. لا حقيقيّ في المحدود، القابل للتكرار، المنتزع مما هو أشمل. شأنُ الفلسفة كان دائماً تنزيل المفاهيم المجرّدة، وبناء التصورات المحكمة، والغرق في لغة هي مصدر ذاتها غير المقاسة بشيء، وتطويع العالم للوغوس.

تغريب اللوغوس هو مسار تحدّره وتوضّعه المتتالي والمتنوع في الفكر الغربي، إننا من بين جميع القرابات الباعثة على الحنين الدائم للوغوس والعودة إليه نعرف أن "الفكر بالقوّة" هو المعنى المباشر الذي تمحورت حوله استدعاءات اللوغوس، في حين عُمّم الرأي بأن العالم (=اللاغرب) هو فاعلية صوره المكتفية بذاتها والقادرة فقط على الوفاء لمحيطها، صور سَكَنَت، صور مأخوذة بالهجرة إلى أبعد من أفق سرابها المرئي، ولكنها تبقى مجرّد صور متوطّنة في الزمان والمكان، لا يمكن إلا استدعاؤها من هناك، من تاريخ لم يوثّق، أو من ركن ما في جغرافيا الخيال.

إن صدق فرضية التوارث يفترض أيضاً تحويل التراث إلى ميراث، إن الأول هو مجال تفاعل، أما الثاني فهو صورة فقط.

هذا التأصيل، ماذا يكون، هل هو (باستعارة تساؤل فوكو الدائم) تاريخ أم فلسفة؟

في تنقّلاتها تعمل المكوّنات بهذا القدر أو ذاك من الفاعلية، ولكن الفكر الديني يعمل كفوهة سوداء متوطنة بين الفلسفة والتاريخ.

هل يمكن تسمية فلسفة مسيحية؟

إن لمماثلة الكلمة - البدء باللوغوس تاريخها أيضاً، هرمس: المثلث الحكمة، رفيق الإنسان، ابن زيوس وحامي اللصوص (ألم يكن زيوس لصاً ذات مرة!)، ماثله الإغريق بالكلمة (اللوغوس) ورأوا فيه تجسيدَ الفكر و"سيغدو مقارَناً من قبل الآباء بالمسيح" وستستمر الهرمسية حتى القرن الثامن عشر،

ليصار إلى خفْض حضورها، عزْل سلطتها وإقالتها، قبل أن تستعاد بعد مائتي سنة في ورشة Practicum الأدب.

لكن كرونوس سيواصل حضوره، مخترقاً حجب القرون، حاملاً اسم الفاعلية، ناشراً أطول التقاليد عمراً: الاطّراد.



الفاعلية النقدية والتحول

لقد مرّت الأنظمة الفكرية الغربية بتحولات مختلفة في تدرجها وبطئها، وفي الأشكال التي اتخذتها، كما في الآليات التي انتظمت فيها. إن ما يمكن تسميته ثلاثية "الشكل ـ الآلية ـ التسارع" يتم تمثيله عادة في لحظات ـ نصوص حاسمة لم تعد الأشياء بعدها كما كانت عليه قبلها، ولكنها بالتأكيد لحظات لا يمكن عزلها عن سياقها. التدرج والبطء سمة مميزة لكل تحول فكري، ومن هنا يتعذر تعيين فكرة نقيّة مع قراءتها تاريخياً، أي بالاحتفاظ لها بعوامل تكوّنها وظهورها، فلإظهار انقلابية الفكرة فإنها تحتاج إلى تجريدها من هذه العوامل، أي من الأفكار السابقة عليها، وهو ما يبدو مستحيلاً إذا شئنا الحديث عن التطور الذي لا يمكن بدونه تحديد التعاقب والانقطاع، التوحّد والتواصل، التجاور والتقاطع، وباختصار: تحولات الأنظمة الفكرية. إن التركيز على التناقضات، وإنشاء التعارضات في أنساق واضحة في تفرّدها كان على الدوام عملاً تالياً يمكن وصفه بالتتويج الاسترجاعي للبحث في نشأة وتكوّن وأثر الأنظمة. إنه آلية نقدية لم تكن كل مرحلة على حدة لتقيمها إزاء ما أنتجته وما ميّزها، في آن واحد، من

تحولات. لا يمكن تقييم "الإصابة" إلا بعد تجاوزها واستدعائها من موقع آخر، وفي هذا الاسترجاع كما يبدو تتمثل كل إمكانية للنقد، فما هو حاضر يظل قادراً بنوع من الدفاع أن يفلت من النقض مادام مستمراً في التشكّل، وقابلاً لإعادة التشكّل. النقد بهذه القابلية سيكون مدفوعاً على الدوام للعب على متون الأثر المنجَزة، لا على ممكناته، فالممكنات هذه تعني تساكنه، تجاوره، تقاطعه، أو ربما سريانه ضمن نظام آخر قديم أو جديد. إن كل نظام مكتمل، قابل للاستحضار، قابل للتصور بكلّه، هو أيضاً نظام غائب، قد كفّ عن الحضور بمجرّد نضجه، وما دام متشكّلاً ومتموضعاً في/على سياق عام، فإنه يُستدعى فقط كسلطة، هذه هي فاعليته الأساسية، سواء وُصفت هذه السلطة بأنها نافذة أو مُحيَّدة، سائدة أو معطّلة. لكن، وبهذا المعنى، نسأل ما جدوى النقد إذن؟ انه سؤال التطور: ظهور واختفاء الأنظمة، تسييد أشكال وتعطيل أخرى.

إن فارقاً هاماً يفصل بين أشكال السلطة التي يتم استدعاؤها، فالأنظمة "الحية" تظلّ مؤثرة بالطبع في الممارسة (نستطيع هنا أن نتحدث عن الراهنية وعن العالم) كما في التأويل (نستطيع هنا أن نتحدث تفعيل الممارسة وعن التاريخ). أما الأنظمة التي تم تجاوزها فقد تم أيضاً خفْضها لتصبح جزءا من "رصيد" قابل للاستظهار، وهي بذلك متوضّعة في مكان ما من "طبقات" التأويل، إن فاعليتها مقتصرة فقط على قابليتها التأويلية الممكنة الاسترجاع ضمن المشروع النقدي، ولكنها معزولة وغير قادرة على الاندراج ضمن آليات واستراتيجيات الممارسة. إنها ليست أنظمة ميتة، ولكنها أيضاً ليست حية. إنها ممكنة التأويل، ولكنها مقصاة كممارسة، إنها كامنة يمكنها التسرب إلى تشكيلات جديدة، ولكنها ككل قد فقدت صلاحيتها. هكذا يصبح النقد بالفعل صراعاً مع أنظمة سابقة وجدت

بعض أشكالها وصيغها، بكيفية ما، طريقها إلى النظام السائد. النقد هنا هو تصفية ما تبقى من آثار، إنه يتقدم منساقاً إلى الغاية، وعملياته الاسترجاعية تهدف قبل كل شئ إلى إعلان النهايات وإنشاء الحدود.

يرى ألتوسير أن تاريخ الفلسفة "هو صراع بين نزعات تتجسد في تشكيلات فلسفية، وأن هذا الصراع يكون دوماً من أجل السيادة. والمفارقة القائمة هنا هي أن الصراع لا يتمكن إلا من إحلال سيادة مكان أخرى.. ولا يستطيع القضاء النهائي على التشكيلة السابقة [التي] ستستمر في الوجود كتشكيلة فلسفية مقهورة، ولكنها تشكيلة قادرة بالطبع على أن تنهض من جديد، بمجرد ما تتيح لها الظروف فرصة الظهور وتعطيها شارة النهوض"[(8)] الصراع من أجل السيادة هو تعبير آخر عن الفاعلية النقدية التي يؤدي فيها ظهور نظام إلى موت آخر، وانتشار شكل إلى تراجع غيره من الأشكال في خفْض متتال للدوغمات وصعود للأفكار الجديدة أو المتجددة. الفاعلية نفسها التي أفرزت مفهوم التقدم الذي سيسيطر على/ويعمل من خلال الأنظمة الفكرية الغربية منذ عصر الأنوار وحتى الآن، مستفيداً في كل تحول من إمكانيات تعميمه، ومستخدماً جميع التقنيات التي ستجعله غير محدود الأداء في صراع الأشكال والصيغ، وسيظهر دائماً باعتباره عاملاً في التاريخ ونتيجة له.

مفهوم التقدم

منذ كوندرسيه سنتعامل مع صيغة تأسيسية لمفهوم التقدم القادر وحده أن يدفع الفلسفة إلى احتواء تداخلاتها، وأن يخلّص الفكر من الظنون والآراء العامة، منتصراً لثقافة العلوم "الثقافة العقلية والخلقية الوحيدة المؤهلة لتقدم غير

محدود وبلا نكوص [ما] يضمن إمكانية تقدم البشرية اللامحدود، وضرورة هذا التقدم في آن معاً"[9] وسوف يكون كتابه "مشروع مخطط لتقدم الذهن البشري" واحداً من تلك النصوص ـ اللحظات التي لم تعد الأشياء بعدها كما كانت عليه قبلها. إن النظر إليه في تشكله وآلية طرحه وتسارعه أداءً وأثراً، وبعبارة أخرى، في انسلاخه عما سبقه، وتكوّنه كجزء من نظام، حتى اكتماله ومغادرته إلى شكل آخر قابل للاستدعاء في نظام فكري جديد، يتيح لنا افتراض ولادة للغرب الحديث في مفهوم التقدم، بما ينضمّ عليه من فاعلية نقدية، الأمر الذي شهد لدى كوندرسيه تطبيقه الأول، وهو ما يمكن العثور أيضاً على حالته البدئية منذ فيكو الذي كان يقف بين نظامين منفصلين. إن فلسفته في التاريخ توالف بين تصور سابق كان الفكر الديني قد أضفاه على التاريخ، وبين تصور قادم يسعى للانبثاق والتحرر من أسس اللاهوت. وقد مهّد فيكو لهذا التحول غير متخلّ نهائياً عن التصور المسيحي، أي "تصور القديس أوغسطين وتصور بوسويه [بل أنه كان] يقبل به بتمامه: الرسالة الخاصة الموقوفة على الشعب اليهودي، التجسّد، وكلها قسمات لعناية خاصة من جانب الله بالانسان، وهو يسلم بهذه العناية، لكنه لهذا السبب بالذات يدعها عن عمد خارج نطاق بحثه، لأنه يريد تعيين القوانين الطبيعية للتاريخ، المستقلة عن كل تدخل عجائبي"[10] لكن هذا التصور يعاود الظهور في مستوى ثان، إنه جزء من نظام لما يزل مدافعاً ضد إجراءات خفضه، لذا وبتحايله على تشكّلات النظام القادم سوف يتلبّس منهج فيكو الاطلاقي، بدلاً من الموضوعات والمواد التي سيلجأ إليها فيكو لإعمال منهجه، فهو يتخلى عن "جميع الوثائق التي كانت تُعدّ، في القرن السادس عشر، حاوية على علم قديم قدماً خرافياً: العرافات الكلدانية، الأشعار الأورفية، قصائد فيثاغور

المذهّبة"[11] والوثائق التوراتية التي شكّلت المادة الرئيسية للنظام اللاهوتي. لقد كان سائداً أن يتم تمثّل الحقيقة باللجوء إلى مصدرين: اللاهوت والفلسفة، وقد أنتج هذا التمثل تشكيلات عديدة، أشهرها فلسفة اللاهوت لدى **توما الأكويني** الذي سعى إلى تفعيل المقولات الأرسطية في المتن اللاهوتي، استحضرها كسلطة داعمة، لم يكن يريد لنظام أن يعمل في جوف نظام آخر، ولكن خطوته تلك ستؤدي إلى هذه النتيجة، وبقدر ما نجح في تمكين اللاهوت من تنويع تقنياته، ومنحه أدوات من خارجه، بقدر ما ساهم في التعطيل التدريجي له كنظام سائد ووحيد. فهذا التمثل سيتم لدى فيكو بقدر كبير من تحييد اللاهوت، ونزعه عن التاريخ بدفعه إلى الماضي، إلى عصر الثيوقراطية أو حكم الآلهة، لينشأ بعده عصر الأبطال، الأرستقراطية، ثم عصر البشر، أو الحكومة البشرية التي تسودها قوانين العقل، وتنظم فيها العلاقات القانونية حياة البشر جميعاً، وهي نهاية المطاف في تواريخ الأمم.

التاريخ هنا يأخذ شكلاً دورياً، فبعد كل نكوص يدور من جديد ويعاود الظهور متعاقباً في المراحل الثلاث نفسها، و"تلك هي الرؤية الدارجة للزمن لدى **افلاطون** أو أرسطو أو **الرواقيين**"[12] إنها أيضاً تحتفظ من اللاهوت بالسّمة الإطلاقية المعمّمة، فمفهوم التاريخ في المسيحية هو مفهوم الانحدار المتتالي وصولاً إلى غاية واحدة، "يوم الدينونة"، وعودة البشر إلى الله. مع فارق ملحوظ، لقد جعل فيكو للأمم مساراتها المستقلة، وإن كانت متشابهة، بينما كان البشر جميعاً في التصور المسيحي مندرجين، بوعي أو بدونه، في مسار واحد مقدّر البداية ومتحقّق النهاية منذ الأزل.

وباستعادة فيكو إظهار دورانية التاريخ الدارجة منذ الفلسفة الإغريقية، بعد أن جرّدها من نزعة الوحدة التي أضفاها الفكر الديني عليها، صار ممكناً الحديث عن مسارات منفصلة متجاورة، غنما غير متساوية في تقدمها ومجاوزتها للمراحل المنظّمة لسيرورتها. هذا التعدد بالذات عيّن منهج فيكو في التقصّي، ما جعله بتعبير برهييه: الرائد الحقيقي للأبحاث الأكثر حداثة[13] وسوف يصبح الاستقراء المقارن أساس تحديد "القوانين" المحركة لنشأة الأمم والمشكّلة لتاريخها في ميلادها وتقدمها وانحطاطها ونهايتها. لكل أمة تاريخها، وهي تشارك بتاريخها في تشكيل تاريخ للبشرية، وتاريخ كل أمة يتبع دورات متصلة، تبدأ وتنتهي لتبدأ وتنتهي. فالأمم تنحطّ أو يلحقها الدمار، ولكن التاريخ يجد دائماً أين يبتدئ من جديد، وأثناء ذلك يحدث أن تجد بعض السمات الحضارية طريقها من أمة إلى أخرى، ويحدث أن أمماً تنجح في حرق المراحل، كما قد يؤدي تدخّل أمة ما إلى كسر السياق الذي تنتظم فيه مراحل تطور أمة أخرى. لقد استعار فيكو من التصور الديني للحياة فكرة "الدورة" العظمى التي تبدأ بالخالق وتنتهي إليه. ولكنه قام بتفتيتها واحلال أجزائها في التاريخ على شكل دورات صغيرة، واستبدل سكونية التصور اللاهوتي وقدريّته بتصور انساني يصنع فيه الإنسان تاريخه وحضارته، ويكون عرضة للتغير والتطور، كما تتغير الأشكال والصيغ تبعاً لدوراتها التاريخية، وهو (الإنسان) يستمر في صنع الحياة، كما يستمر التاريخ في توليد الدورات. ولتفعيل فكرة الاستمرار سيعمد كوندورسيه إلى استخدام مفهوم التقدم، فإذا كان الاستمرار قد غيّر فهم التاريخ، فإن التقدم سيؤدي الدور نفسه بالنسبة لفهم الاستمرار.

الفترة نفسها شهدت اتجاهاً ينأى بالفلسفة عن التحولات الأساسية لعصور الأنوار، مثّله هردر الذي رأى تواصلاً صورياً في الطبيعة وفي التاريخ، يمكن اعتباره تنويعاً تأملياً على فكرة الاستمرار، وبقدر ما عمل كوندورسيه على البحث في مفهوم التقدم عن اثر للطبيعة البشرية، فإن هردر كان يطلب تعيين الأنماط، افتراضاً منه بأن كل ما في الطبيعة والتاريخ إنما يشفّ عن ضرب من التأرجح حول نمط كامل.. في الطبيعة ترتفع صورة التعضية من الحجر إلى البلور إلى المعادن إلى النبات إلى الحيوان، وفي التاريخ نرى جميع الأعراق وجميع الأنماط الأوروبية تصل إلى الحضارة الأوروبية وهي حضارة البشر كما كانوا وكما أرادوا أن يكونوا"[14] هذا التنميط غير المنقطع الصلة بتأملات **غوته** في التخلّق المتعاقب الذي يتم فيه التحول التدريجي من صورة إلى أخرى، وهو ما يجد تعبيره في الحدس الأقرب إلى العاطفة والفن[15]، يستعيد مرة أخرى نزعة الوحدة كما تبدت في الفكر الديني. لكن هذا التراجع السريع عن فيكو تزامن مع "مشروع مخطط.." لكوندورسيه الذي يستعيد ايضاً فكرتي الوحدة والتواصل ضمن مفهوم التقدم. لقد تبدى المشهد عن نظامين ربما انطلقا من تجاوز العتبة نفسها، ولكنهما اندرجا في سياقين متعارضين، وقد كان تشعبهما حاسماً. **هيغل**، وليس غيره، سينزع عن هذين النظامين سمات الفرادة والاستقلالية وسيعيد تشكيلهما في فلسفة الروح. لكن ليس قبل المرور **بكانط**، وبجهازه الجدلي المتضمن في نقد العقل.

عاصر كانط الثورة الفرنسية وتحمّس لبداياتها في إطلاق الحريات وتحرير النشاط العقلي، وفي إحلالها للعقل ـ في ـ الدولة، وإعادة تنظيمها للمجتمع، وقد رأى فيها تحقيقاً فعلياً لما يتصوره الفكر[16] ومظهراً للتكامل بين الحق والواجب والحرية والإكراه الخارجي، ولكن الضروري. كان سائداً أن يُستدعى كانط من مدخل نظريته في المعرفة أو الأخلاق أو من مدخل نقده أو تأسيسه لميتافيزيقا عقلية "إلا أن التنبه إلى ما أصبح يُعرف بنصوص فلسفة التاريخ عند كانط قد كشف أهميته.. لا من حيث هو فيلسوف للتاريخ فحسب، وإنما من حيث هو مؤسس للحداثة في الفلسفة، كما يرى **فوكو**، ومن حيث أنه أقحم في الفلسفة، ولأول مرة، سؤالاً جديداً هو السؤال الذي أطلق عليه فوكو اسم أنطولوجيا الحاضر"[17] لقد ألح على "ضرورة البحث عن الغاية الطبيعية الموجّهة للتاريخ"[18] والدافعة للتقدم وما ينظمها من قوانين عامة، إلا أن معظم فلسفته، كما هو معروف، تركّز على إقامة صرح لميتافيزيقا العقل الخالص تنبني أساساً على نقد تصورات الميتافيزيقا الموروثة السائدة في صيغتها الديكارتية التي عدّها عديمة الجدوى، مثلما تنبني على نقد تجريبية **هيوم** و**لوك**. ويمكن القول أن اصطراع هذين النظامين، وتحول التعارض بينهما إلى ادعاء باحتكار الحقيقة وانعكاس هذا الصراع على التداول والانتاج الفلسفيين، قد أسهم في جعل كانط يتوسّل الكيفيات التي ترث عبرها فلسفته انجازات التراثين العقلي والتجريبي، ونجح في بعث نزعة توفيقية تؤلف بين الاتجاهين فجعل العقل شرطاً للتجربة، والتجربة إمكاناً للعقل: "صحيح أن كل معرفة تبدأ بالتجربة، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها تنشأ عن التجربة. إن العقل يتلقف الانطباعات الحسية منفصلة لا

رابط بينها ولا ترتيب، ويحولها إلى تصورات لموضوعات، لكنه ما يلبث أن يرتبها ويوحدها ويربط فيما بينها، وإلا لظلت خليطاً غامضاً غير متميز"[19]. إن اشتغال هذه الثنائية الضدية والتوليفة التي أنتجهتا المقابلة بين العقل والتجربة، إنما هو لحظة واحدة في توتّرات النظام بأكمله: المعرفة والوجود، الحرية والحتمية، الوحدة والتنوع، الكلي والجزئي، الخلقي والقانوني، الحق والواجب، الخاص والعام، وأيضاً الفضيلة والسعادة. أي الثنائيات نفسها التي انتظم فيها الفكر الفلسفي في الغرب منذ أعاد اكتشاف بداياته اليونانية، ولكنها في فلسفة كانط تجد توليفات صورية دائمة للخروج من إسارها وتسكين توتراتها، ما يمكن اعتباره صيغة أولى، أو إرهاصا مباشراً، للجدل الهيغلي. يقول هيغل: "كانط أعلى من شأن الجدل، وهذا ما يشكل أكبر حسناته. فهو قد نزع عنه مظهر الوجود الاعتباطي الذي كان التصور التقليدي يضفيه عليه، وعرضه كفاعلية ضرورية للعقل.

إن الفكرة العامة التي وضعها كانط في الأساس، والتي أضفى عليها كل قيمة هي الوجود الموضوعي للمظاهر الخادعة، وضرورة التناقض الذي يرجع إلى طبيعة محددات الفكر.. إن هذه الفكرة تسجل أكبر تقدم عرفته الفلسفة"[20] ولكن التناقض في الجدل الكانطي يعمل بفاعلية صورية، بمعنى أنه غير مولّد لكيفيته الخاصة، إنه مظهر التباس قبل أن يكون ضرورة، وهو محدود يمكن تجاوزه وليس خاصية للأشياء وعلاقاته. والجدل الكانطي يتبدى كما لو كان مضمراً في صلب موضوعات تضفي عليه طابعها وتفقده منطقه، لذلك وكما يقول هيغل فإن كانط يشعر بنوع من الحنين أمام العالم، فلم ينسب إليه التناقض، وفضّل أن يحيله إلى العقل، وأن يحصره في عدد قليل من الموضوعات، في حين سيطرت على فلسفته

الثنائيات الضديّة، بل أنها اصطبغت بها. وقد شكّلت هذه الثنائيات مسارات الكانطية وآلياتها في إنتاج المعرفة دون أن يعثر الفيلسوف على منطقها، ودون أن يعيّن لحظات اشتغالـها وانعكاس هذا الاشتغال على مجمل آثاره هو بالذات، وبشكل عام فإن الثنائيات الأولية التي أقامها لتتناسل منها ثنائيات أخرى لم تكن تنتهي إلى حلول بل إلى مشروع جديد في تكوين الأطروحات على الأساس الثنوي ذاته، وتولّدها هذا لا يعني تقدمها، وبالمحصلة فإن النظام الذي تشكّلت فيه الكانطية أصبح ساكناً مرتداً باستمرار إلى ذاته وعائداً إلى عقل متعالٍ غير قادرٍ، وليس موجّهاً إلى أن يجد طريقه إلى العالم: إلى الفكر وإلى الواقع.

لقد أخذت الكانطية اتجاهات عدة عبر عنها عدد كبير من معاصريها والتالين لـها، ولعل اعتمال النقد المستمر في فكر مؤسس النقدية وداعيتها، هو ما يعطيه بالدرجة الأولى موقعه المتميز بين أنظمة الفكر الغربي وأهميته. يخلص برهييه إلى "أن النقدية تبقى، في مظهرها الأول، حافزاً للفكر، مذهباً يحول المعطيات المزعومة إلى مهام للفاعلية، فلسفة للشغل الروحي.. لكنها تتبدى في مظهرها الثاني، تبريراً متزمتاً للمعطى، فتصورها للعلم سكوني وتصورها عن الأخلاق تشددي وتصورها عن الفن صوري"[(21)] المعضلات التي سيجريها هيغل ضمن فلسفته ويستعيدها في تشكيلة جديدة، بالرغم من أنه سيتراجع عن فهم كانط للدين وضرورته الإنسانية، مسوّغاً لفهمٍ وتقبّلٍ قدريين للمسيحية.

فلسفة الروح وظهور الغرب الفلسفي

بهيغل تصل الفلسفة الغربية إلى وضع شامل سيلقي بظلاله ليس على عصره فقط، بل على العصر التالي، وبه يشهد مفهوم التقدم عند كوندورسيه

صيغة تحقّق نهائي، قبل أن ينقلب رأساً على عقب، أو قبل أن يبدأ لعبة تواضعات متغايرة ستؤسس بدورها لاعتمال فاعليات أهم تقليدين فكريين: التقليد الجرماني التأملي، والتقليد الفرنسي (لنقل) الاجتماعي، اللذين سيتشعبان، يتماسان، يتجاوران، يتقاطعان في أنظمة سنرى أنها تستهلك نتائجها لتقدم صيغاً وأشكالاً متوالية من الإنتاج والتداول الفلسفي المسمى غربياً، دون أن نعثر في عمقهما على فكرة الغرب كما تم توريثها، أو كما تم تشكيلها بدءا بعصر النهضة مروراً بعصر الأنوار ووصولاً إلى هيغل الذي سيترخن الفكر الفلسفي باستئصال جذوره وتشعباته غير الغربية، وسيُعمِّد مفهوم الغرب الفلسفي للمرة الأولى على نحو مؤثر يجمع بين الفلسفة والدين والعرق والسياسة والجغرافيا، محوّلاً الآخر: "القديم"، "الغريب"، "البعيد"، "المختلف" من مجرّد صورة، إلى مفهوم، أو بالأحرى إلى تحت ـ مفهوم Sub-concept يعمل كموصّل عبر التاريخ ليتحقّق بعده الراهن الغربي، ذلك هو الإسهام الوحيد للحضارات والثقافات غير الغربية. ميشيل فوكو كان قد أشار إلى أن "عصرنا كله حاول بكل الوسائل أن يُفلت من قبضة هيغل، سواء عن طريق المنطق، أو عن طريق الابستمولوجيا، أو عن طريق ماركس، أو عن طريق نيتشه"[22] ويضيف أن تحليله لأنظمة الخطاب كان أيضاً تنكراً للوغوس الهيغلي. بل أننا إذا قرأنا هيغل سياسياً نأخذ بالتفكير أن "التوقعات" الهيغلية التي لم يتم عرضها إلا كمعارف، إنما تصف ما أنجزه عصرنا إلى حد بعيد"بتعبير لفرانسوا **شاتليه**[23] ولا نجانب الصواب إذا قلنا أن ما أعلن جاك **دريدا** أنه يقوم به بواسطة تفعيل التفكيك في المتن الفلسفي كان في الواقع صيغة واحدة من إجراءات عديدة مناظرة قام بها المفكرون منذ ما بعد هيغل إلى دريدا نفسه وهم يجدون دائماً ما يفيض عن حاجة

أدواتهم وكيفيات تفكيرهم إذ يحاولون التحرر من هيغل باختراعهم لفاعليات جديدة ، وإعادة توزيع وترتيب أطياف الأنساب المتنوعة التي تم اختزالها وجمعها وصهرها في النظام الهيغلي المتضخّم. لعلنا لهذا السبب لم نعد نقرأ فلسفة خالصة ، بل عادة ما صرنا نمر إلى الفلسفة من خلال ما يتيحه استخدام المفاهيم من تطبيقات ، أو من خلال التفكير في الفلسفة في تجاوراتها وسريانها في نصوص أخرى. فهيغل لم يكن فيلسوفاً يتدفّأ ، بل مشرّعاً كبيراً في الفلسفة.

تظهر في النظام الهيغلي مسارات تجميعية متضافرة. وإذا عمدنا إلى التفكير في قطوع عمودية في النسق العام لفلسفة هيغل نعثر على تناصات واستعارات توافقت وتداخلت لتشكل صرحاً جديداً ، فاللحظة الهيغلية تختزل في ذاتها تاريخاً ما للفلسفة ، اللحظة الهيغلية هي تكثيف مسارات تنتمي لأنظمة مختلفة ظهرت فيها كمقولات أو مبادئ أو قبليات أو مفاهيم أو قوانين أو عناصر أو أفكار أو حتى أطر. ولكننا لديه بالذات نستطيع أن نرى كيف تأخذ أوضاعها في تشكيل كلية النظام ، وبشكل مناسب تماماً لأدائها كتشكيلات جزئية تعمل من جهة على تتميم "الفكرة الشاملة" بالاندراج والسريان فيها ، وتعمل من جهة أخرى كتشكيلات اختزالية بالنسبة للنظام بأكمله ، أي أنها تقول ذاتها ، كما تفصح عن نظامها في نفس الوقت.. قادرة على الوقوف بنفسها كفاعلية صغيرة ، وقادرة على التشكّل كجزء من فاعلية كبرى هي صرح المثالية كما أراده هيغل ، الذي يبدو من هنا متماهياً بافلاطون وهو كما يقول "يتقدم ليضم الجدل الموضوعي عند هيراقليط إلى الجدل الأيلي الذي كان محاولة خارجية للذات تحاول فيها إظهار التناقض ، وهو فضلاً عن ذلك عبر عن الفكر الأخلاقي عند سقراط ، وحوّله من فكر ذاتي إلى فكر موضوعي ، هو المثال الذي يجمع بين الفكر الكلي والموضوعي.

ومن هنا نرى بوضوح أن الفلسفات السابقة على افلاطون لم تختلف بنقد افلاطون لـها، إنما نراه يمتصها في فلسفته". لقد قام والتر ستيس بتتبع هذه الإدخالات بدءا من الأيليين (اكسينوفان، بارمينيدس، زينون) وافلاطون وأرسطو إلى سبينوزا وهيوم وكانط، وقد جعله ثراء موارد الـهيغلية يخلص إلى أن "الأساس الفلسفي الرئيس في فلسفة هيغل هو نفسه الأساس الرئيس في تاريخ الفلسفة"[24] وعند تتبع استعارات هيغل، التي يسميها ادخالاً في منطقه، سنجد أن العناصر المتعارضة تجتمع بمجرد دخولـها، وتعمل بالمبدأ المحرك للفكرة، أي الجدل، الذي يمتص توتراتها ويحدد انتظامها وسلوكها، بعد أن ينزع عنها "انتماءها" السابق، ليجعلـها تستبدل بعلاقاتها الجديدة فاعلياتها القديمة. لقد استعار هيغل من أرسطو فكرة تعاقب المستويات، وأن كل فكرة تكون أكثر اكتمالاً من سابقاتها، واستعار من الافلاطونيين فكرتين مهمتين، الأولى: أن عالم المثل والأفكار المطلقة هو العالم الحقيقي، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالي للروح، والثانية: أن العالم المادي يرجع إلى تعيّن الروح ليصبح نتاجاً له، ومن هيراقليط مبدأ الجدل وفكرة الصيرورة، يقول "لن تجد عبارة قالـها هيراقليط إلا واحتضنتها في منطقي"[25] ومن سبينوزا استعار فكرة وحدة الوجود وأن العالم خاضع لنسق عقلي وروحي ترتبط فيه الأجزاء بالكل، ومن كانط الفكرة القائلة أن العقل هو الذي يؤسس العالم، وأن العقول الشخصية هي أجزاء من العقل الكلي[26] إن تحديد هذه الاستعارات وما إليها يدلنا بالتأكيد على الآلية التي ولّد بها هيغل نظامه وما ينضمّ عليه من تشكيلات وما كان يتوخاه من خلاله من فاعلية، فجميعها تم إدخاله في نسق واحد مشدود إلى غاية محددة هي الفكرة الشاملة بوصفها تجلياً للمطلق، وبآلية انتظام هي المنطق أو علم الفكرة

الخالصة، وبينما تندرج الأفكار في نسقها المحدد سلفاً فإنها تتحور بما يتناسب وانتمائها الجديد، وبما يمنحها لـها هيغل من أدوار جدلية تنتج آخر الأمر ما أراده لـها من فاعلية كبرى تلخص مسار الفكر الفلسفي وتوقفه على اكتماله ونهايته. لقد مسْرح الأفكار ومنحها هوية مسبقة، وإذا اعتبرنا لحظة بناء النظام هذه قد قامت باحتواء ومجاوزة الفلسفات السابقة عليها، فإن لحظة اشتغاله في العالم، لحظة انعكاسه على الواقع، قد أدت إلى تصور شمولي هو ترديد ذهني يماثل البناء المثالي نفسه ويسعى لأن يحققه في الطبيعة والتاريخ والمجتمع والدولة والأخلاق الفردية.

هذا النظام هو نتاج ربع قرن من الممارسة والتأويل، المكتفيين بتصاعداتهما، استغرقه الرجل ليبني صرحه بدءا من "علم ظهور العقل" (1807) وليكون آخر الفلاسفة الذين رأوا في الفلسفة نوعاً من المعرفة التراكمية المتواصلة المطّردة، التي حققت غاية اكتمالـها على يديه.

شمولية الغرب الفلسفي

يتساءل شاتليه عن الموقف السياسي لهيغل في عصره، ويقول أنه موقف مفكر ليبرالي بعيد عن كل مبالغة[27]، ولكن بعيداً عن أية مبالغة نستطيع أن نحتفظ لـهيغل بليبراليته، وقد تحولت فلسفته الشاملة إلى ملهم للشمولية السياسية! فإخضاع الواقع للفكرة، وتطويع العالم للوغوس غذّى النزعة الجرمانية كمبدأ للتفوق العرقي، وأصّل الغزو باعتباره فتحاً حضارياً قدرياً. وفي فلسفته بالذات تنهض فكرة العولمة مجسّدة في الدولة العالمية: التحقق السياسي للروح المطلق في التاريخ، والتي ستُفهم فقط من خلال حرب الجرمانيين ضد

العالم، وإخضاعهم للشعوب التي لا سبيل أمامها للخروج من سكونها وترددها في عتمة التاريخ إلا بالخضوع. لقد حلم فيلسوف الدولة ـ الأمة ببروسيا الملكية الدستورية في دولة موحّدة هي العقل بالفعل، الأفراد فيها أحرار معترف بهم، مدركين "حقيقة هذا الاعتراف بوصفه اعترافاً بوعي مستقل للذات" مكتملين كأشخاص أخلاقيين في اختيارهم للاستقلالية، حيث تتطابق حرياتهم مع ملكياتهم، حيازاتهم لأنفسهم وميراثهم، وفيها تتساند المهن وتتضامن، حتى في تعارضاتها التي هي شرط للتقدم الاقتصادي، ودافعٌ لابتكار تقنيات المعالجة وتجاوز الأزمات[28] ووراء هذا التناول التجريدي يمكن أن نرى ثلاثة مستويات: الفرد في الأسرة (ويميزه الميراث)، الفرد في المهنة أو المجتمع (وتميزه الملكية)، والفرد في الدولة (وتميزه الحرية)، وهو تعاقب يمكننا أن نراه في جميع النُّقلات الداخلية التي تنتظم فيها فلسفة هيغل، ما يؤدي إلى بناء مسبق لغرب فلسفي يؤول إليه التاريخ والدين والحضارة والتطور في جميع الميادين والحقول؛ باختصار، تؤول إليه ممارسة العالم غير الممكن التأويل إلا بالانطلاق من اللوغوس الهيغلي.

ففي تاريخ الأديان تتعاقب ثلاث مراحل: الدين الطبيعي (الديانات الشرقية كالهندوسية والبوذية والزرادشتية والديانات القديمة في سوريا ومصر) والدين الفردي (اليهودية والإغريقية والرومانية) والدين المطلق (المسيحية). وهو تقسيم يقابل تطور العقل الذي يتعاقب أيضاً في ثلاث مراحل: الحضارات الشرقية القديمة، والحضارة الإغريقية والرومانية، والحضارة الجرمانية، والتقسيم نفسه يقابل أيضاً فلسفة الحق: الحق المجرد (المرحلة الشرقية دينياً وعقلياً) والأخلاق الذاتية (المرحلة الإغريقية والرومانية) والأخلاق الموضوعية (المرحلة

الجرمانية)، ويتكرر التعاقب بالنسبة للفن: الرمزي (طبيعية الشكل وتجريدية الفكرة ولا توافقهما) والكلاسيكي (إنسانية الشكل وروحية الفكرة وتطابقهما) والرومنطيقي (تجريدية الشكل وذاتية الفكرة وتناقضهما الجدلي). وما هذه التقسيمات إلا ترديد للتقسيم المنطقي العام للهيغلية: الوجود والماهية والتصور[29] ووراء ذلك كله يقبع تعاقب ثلاثي أولي عبّر عن تكوّن الفلسفة الهيغلية التي شكلت مرحلة ثالثة نسخت التجريبية والعقلية، وأعلنت عن نفسها تتويجاً نهائياً لمسار الفلسفة في التاريخ من خلال تحققاتها: المسيحية كديانة مطلقة للبشرية، والمَلكية كشكل سياسي لفاعلية الأمة، والرومانطيقية كأسلوب فني، والهيغلية كفلسفة أخيرة للعالم، وألمانيا كوعاء حضاري يحتضن هذه التحققات بعد أن عَبَرَت مراحل تقدمها وتجاوزت تعاقباتها بين الآلهة والأديان والحضارات والأعراق والفلسفات، لتنجز نظاماً محكماً، مرجعه ذاته، وذاته فقط، أعلن النهايات، وأنشأ الحدود، وحدّد الغايات.

ولكن التفكير بعد هيغل اتخذ لنفسه مواقع أخرى ليبدأ منها، وإذا كان الاسترسال في تأكيد هيغل - في - التاريخ قد امتد لفترة ليست قصيرة، ففي هذا التتابع بالذات ستنشأ إرادة التغاير والانفصال، مثلما سينشأ وهم التغاير والانفصال أيضاً. ألم تلعب إلى حد كبير دور "بيغ بانغ" أدى إلى انتشار أنظمة وتوليد مسارات ليست سوى أجزاء من الأصل، تحوّرت واستقلت، بعد أن بردت بما يكفي لخلق "أوتوسفيراتها" الواقية! أليست البذرة القديمة (حتى مع نفيها، سلبها، وإدعاء قذفها إلى الخارج ـ سيان مادام الوضعان يشيران إليها ويحضرانها بقوة) ما زالت في العمق، وقادرة من حين لآخر على الإعلان عن نفسها كأصل ما زال قيد التجاوز؟

ومع ذلك وبالقدر الذي تبدو فيه فلسفة هيغل نظاماً شاملاً قام باحتواء الأنظمة السابقة له وأعاد ترتيب فاعلياتها وتوجيهها لتصبح مجرد مكونات تتجمع وتتضافر لتصنع فلسفة الروح، نهاية مطاف الفكر البشري، ولتعمل ضمن حيوز بسيطة كعناصر نسبية في توضّعها وتشكّلها ضمن إطار أعم، غير قادرة على الوقوف وحدها كفاعلية مستقلة، إلا أنها ما زالت تومض كأصول مضمّنة سواء في الطبيعة أو الدين أو الفن أو المجتمع أو الدولة، مثلما يكون لها أن تتبع منطقاً أشمل فتندمج وتنصهر باعتبارها مسارات قد آلت إلى غاياتها وانتهت إلى كمالها، وهو ما يعطي الهيغلية جدارتها بإدعاء اليقينية والنهائية وإنشاء حدود ونهايات الأسئلة الكبرى غير المجابة، واكثر من ذلك فإنها فلسفة توخّت أن يكون المستقبل موضوعها عن طريق نوع من مصادرة الفكر برد كل احتمالات استمراره وتولده إلى محددات جدلية قادرة على استشراف وتوجيه الآتي الخاضع مسبقاً لحركة المفهوم الصارمة. لعل ذلك ما دفع فوكو إلى التأكيد على أن "الإفلات من قبضة هيغل يعني.. إلى أي حد هو قريب منا بطريقة ماكرة، وأن ما تبقى لدينا من الهيغلية يسمح لنا أن نفكر ضد هيغل، ثم ألا تكون استغاثتنا منه مكيدة نصبها لنا ليكون في انتظارنا هناك"[(30)] ويمكننا أن نلمح الحضور الأخاذ للأثر الهيغلي في تسليم كوجيف بأن "التاريخ لن يرفض الهيغلية أبداً، وإنما سيكتفي بالاختيار بين تفسيراتها المتعارضة"[(31)]. إن هذا التسليم باستمرارية هيغل في التاريخ يخفي رغبة فعلية في الفكر الغربي لتجاوزه وراء العودات المتكررة إليه. إنه يُستعاد دورياً كأنما ليُصار إلى الاحتكام إليه كونه المرجعية الرئيسة للتأكد من نجاعة الجديد وبراءته من الخلط الذي توقعه هيغل نفسه، بما يشي بنوع من بطريركية خفية يُخشى تجاوزها، وإن كان خفْضها، كسلطة قابعة هناك، قد سهّل الادعاءات الجذلى

بإعادة التأسيس والانطلاق من تمفصلات كانت مغيّبة بالرغم من اشتغالها الدائم في الفكر الغربي. إلا أنها كما لو كانت مدفوعة بمنطقها الخاص وحركة مفاهيمها استطاعت أن تكون "في انتظارنا.." دائماً، يتم تناسيها لفترة ما، ربما لا شئ إلا لتُستعاد بقوة ومن موقع جديد، في ظل تأكيد هيغل نفسه أن "كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى أو زال.. وآخر فلسفة [الهيغلية بالطبع] هي نتيجة لجميع الفلسفات"[32]، وسوف يستمر تجسّدها في هذا الشكل أو ذاك.

لقد سيطرت الهيغلية بهذا المعنى على ممكنات التقدم. نشوء وتطور وتلاشي الأنظمة (وهو تسلسل افتراضي) يظل مشدوداً إلى بؤرة الهيغلية القادرة وحدها على أن تحل بدلاً عن الأرسطية التي عملت كبؤرة أولى في مرحلة ما قبل الهيغلية، إننا هكذا نستدعي هيغل في جميع مراحل التاريخ تقريباً، ونعود إلى اليونان لا لإثبات نَسَبه، ولكن لتلمس فاعليته هناك، ولتتبّع مسار اللوغوس في تعيّنه في هيغل بالذات. إنه يومض في الماضي السحيق، وفي المستقبل السحيق أيضاً. وفي تلبّسه للحظة الراهنة يحدث أن يعاد النظر في الفلسفة، ويصار إلى تلمس إجاباتها بالبحث في كيفيات جديدة للتناول والتداول، ولعل هذه الكيفيات هي الانجاز الأكبر في الفكر الفلسفي الغربي الذي حققته الرغبة الأخاذة في العمل بعيداً عن هيغل. وبعبارة أخرى: هي العتبة التي أهلت التفلسف للحضور في تجربة الحداثة، أو "المخاطرة الكبرى التي ركبتها الفلسفة".[33] جان **هيبوليت** الذي يدين له فوكو بتبني كيفيةٍ للخروج من يقينية وكمال الفلسفة إلى تساؤل دائم يجعلها موضوعاً للتفكير لا للإختزال، وإلى مشروع للمجاوزة لا للاستمرار، لم يفتأ يواجه هيغل عبر سلسلة نُقلات "تستحضر الوجوه الكبرى

للفلسفة الحديثة: ماركس وقضايا التاريخ، فيخته في مسألة البداية المطلقة للفلسفة، برغسون في موضوع الاحتكاك باللافلسفة، كيركغارد في مسألة التكرار والحقيقة، هوسرل في موضوع الفلسفة كمهمة لا نهائية ترتبط بتاريخ معقوليتنا"[34] وكذلك حقول وانتظامات معرفية يمكن رؤيتها وراء هذه الوجوه، التي تعمل أيضاً كأقنعة: "موضوع التحليل النفسي مع منطق الرغبة الغريب، الرياضيات وقوعدة الخطاب، نظرية الإعلام في تطبيقها على تحليل الكائن الحي، وباختصار: كل الميادين التي منها يمكن أن نطرح السؤال في المنطق، والسؤال في الوجود، منطق ووجود ما زالت روابطهما تنعقد وتنحل على الدوام"[35] كل الحقول حيث يمكن للمنطق أن يبدأ سريانه، وحيث يمكن للوجود أن يبدأ اندراجه، أي الأنواع جميعها في تاريخ الفكر والمعرفة والفلسفة والأدب، أو أينما أمكن الوقوف على ذات وموضوع، داخل وخارج، تعالٍ وترخنة، راهنية وتأويل، أو حيث الفاعل ومحيطه، الانسان والغرب، في سلسلة من الالتحام والانفصال، التوحد والتشظي، التجاذب والتنابذ، التناغم والتناتل، بحيث لا يمكن تثبيت صورة لعلاقاتهما، لكننا نأخذ دائماً بالتفكير في هذه العلاقات كونها محايثةً، دون الالتفات كثيراً لاختلاف القوى التي تصدر عنها وتمثلها. وإلى ذلك فإن كل طرح فلسفي جديد إنما يتوخى التأسيس لوضع جديد (مختلف) لهذه العلاقة، لا تجاوزاً، ولكن لأن هذا التأسيس يعطي كل طرح وتناول وتداول جدارته وأهليته بالتحول إلى نظام، بالانتماء إلى الحكاية الكبرى المشوقة، رحم الاستمرار والاطراد.

ما زالت الحكاية الكبرى لا تغادر الاستمرار والاطراد. إن نشأة أنظمة جديدة من عمق سابقاتها، بالانتحاء عنها، بالتناص معها، بالانبثاق منها، بالانتزاع عنها مثل جلد متغضن لأفعى المطلق الخالدة هي عملية متماهية في السم. الدفع إلى الانهدام، أو تسديد الضربات من الداخل (دريدا) لقد تم تفجير السؤال في جوف مفهوم الفلسفة، ومنظّم تباؤرها، اللوغوس. وإذا عدنا إلى الهيغلية وظلالها العميقة المترامية، وتساءلنا إلى مَ آل ذلك الصرح المنتظم، مجال تساند الفاعليات وتداعيها وتضافرها في إنتاج النهايات؟ هل نجحت الفلسفة الحديثة في تشظية منطقتها، وتحويلها من أرض تقف عليها الأفكار إلى مدارات فقط؟ هل حولت مادتها المتوارثة المتراكمة إلى طاقات متفردة، إلى شظايا تتبع مساراتها الخاصة متقاطعة مع/أو متداخلة في/أو معارضة لـ بعضها البعض؟ هل يمكن البدء بتاريخ للانفصالات دون مواراة عمدية لتاريخ الاستمرار السائد؟ هل يمكن التفكير في تاريخ للفاعليات الآنية (ـالموضعية) دون أن يكون عملنا مجرد نتيجة للاحتياط المفرط لتجنب تكرّر الأصول التي لا تختفي ولا تزول؟ كم من التناقض يريك هذا الجمع بين الانفصالات والتاريخ في عبارة كالتي مرت؟

أول ما تجدر ملاحظته هو الوهم الذي حذر منه فوكو: التنقل بين التاريخ وتحديد الانفصالات. التاريخ في استمراره وفي نمذجته للاطراد يتضاد مع الفاعليات الآنية المتوزّعة في التاريخ والمغيبة في العقل المفكّر في التاريخ. في الأول نتحدث عن نماذج، وحدات، أنساق. وفي الثانية نكتفي بالحكايات الصغرى، الوجيزة، وربما غير المكتملة، التي تجسّد الصدوع والقطوع والانفلاتات. الأول

يسير إلى غاية واحدة، التاريخ الشامل. أما الثانية فهي لا منتظمة بحيث يمكن ترتيب ظهورها، بل تتحرك في فضاء من التواريخ الجزئية الآنية، ويمكن توضيعها، فقط، في تاريخ محايث للدورات الطويلة والحكايات الكبرى، تاريخ مباطن لـ التاريخ. إنها بشكل ما تسري في جسد التاريخ الشامل، متى ما أمكننا العثور على الغرب، ولكنها لا تأبه أن تنتمي لتاريخ عام[36]. إن تملصها هو أغلب أدائها، ولا يمكن تتبّع مداراتها سوى إلى حين، فما أن يتم افتراض تحديدها وتحليل أثرها وتسكين خطابها حتى تتحول إلى نظام وتبدأ صراعها مع أنظمة وأفكار أخرى، مندرجة في الثلاثية القدرية: الشكل ـ الآلية ـ التسارع، المنظمة للتطور والمنتمية بالتالي إلى الاستمرار والاطراد، إنه شكل من القسر والحصر مورس ضد ماركس ونيتشه وفرويد، الأمثلة الثلاثة للفاعليات المحوّلة إلى أنظمة.

ضد التقليد الهيغلي الذي جسّد الاطراد والوحدة، وعمل كهاجس أعلى مضت كيفيات جديدة في التأويل لاخراج المطلق من المعرفة، ولتفضية العالم (تحويله إلى فضاء) في حدود الانسان وضمن واقعه المتوتر، الفردي، المحدود، المناوَل، الواقع المنفِّر نفسه غير اللائق بالمتعاليات، بل المتجذر في الأعماق وطبقات المسكوت عنه، المالايقال والمجنّب والمنسي، من مواقع مختلفة ومتواطئة مع بعضها البعض. ذلك أن التاريخ الشامل في ذرواته العصية على النقد قد أغفل بعض الفراغات الهشّة الصغيرة التي ستتحول تدريجياً إلى هوّات انهدامه وانثيالات عزمه، ومع كل كيفية جديدة في التأويل تفصح عن سمّها ستبدأ الالتباسات وسوف تنهار النهائيات تاركة الجو شاغراً للنسبي بدل المطلق، والمُقاس بدل القياسي، والمؤقت بدل الدائم. وأولى الالتباسات الناتجة عن تعدد

الكيفيات هذا كان موقفاً من الميتافيزيقا التي وقفت قادرة على أن تمتصّ الضربات الخارجية المتتالية، ولكن التي سيصار أيضاً إلى إعلان موتها، بالتسلل إلى داخلها تحت أسماء لا تنتمي إليها، وسيتم نزع غلالتها القوية عن الوعي الغربي، الذي أقدم على الدوام على الفصل بين الحياة وتأمل الحياة، دون أن ينجز فعلاً مشروعاً جديداً لا يتصل بهيغل. فالفكر الميتافيزيقي بتعبير دولوز "يجعل من مهمته الحكم على الحياة، وأن يعترض طريقها بواسطة قيم يدعي أنها قيم عليا، ويقيسها بمقياس هذه القيم فيحدها ويقضي عليها" وضد هذا الحكم، ضد هذه القيم، أي بالانشغال أكثر بـ ما هي الحياة، وضع الفكر الغربي الحديث نفسه في مواجهة هذا الالتباس، وكان لا بد أن يمر بلحظات ـ نصوص متزودة بفاعليات جديدة، مختلفة، ومتساندة من مواقعها الخاصة، وأن يلجأ إلى كيفيات جديدة في التأويل من شأنها أن تنبذ إرث الكمال واليقينية، وأن تنفتح على ممكنات التعدد والتشظي في مقابل واحدية التأويل الميتافيزيقي، وفي مقابل البطريركية الغائرة في الفكر الغربي. ومع الاجتراحات الكبرى الثلاثة الثانية للأعماق ستنهض في الوعي مواجهات جديدة لثلاث صور: الإنسان الممثل (نيتشه) والإنسان المنكبت (فرويد) والإنسان المتشيئ (ماركس)، ما تجسده ثلاثة إكراهات عنيفة: الخارج للإخضاع، الداخل للإستيهام، والوسط (مجال العمل) الذي يحيلان إليه معاً. إنها ثلاثة مناطق متماسة تتشكل من مواقعها، وهي ليست نتاجاً للاستمرار والاطراد، ولا تنتمي لتاريخ تحورات الأصول وانبعاثاتها القدرية. كما أن إحداها لا تنفي الأخرى، بل توجد معاً. ولعل ظهور توقيعات ثلاثة لم يكن إلا مصادفة، إذا فكرنا في السؤال القديم المغيّب لكانط: "ما هو الإنسان؟".

أتساءل: لماذا أصبح التأويل لدى "هؤلاء المفكرين الثلاثة مهمة لا نهائية".

إن فوكو إذ يفكر فيهم فإنه يفكر في تأويل منمذج تحيل إليه التشابهات التي تجمعهم، والذي يعزز هذه التشابهات بدوره، أي أنه يزاوج بين رؤيتين: الانفصال الذي أحدثوه، والتشابه الذي يبدأ انطلاقاً منهم. ألا نلمح إرادة تواصل واستمرار هنا. إرادة مؤسسة للتواصل من جديد، ويتمثلات جديدة؟ إنه، هكذا، تأويل صير إلى تسكين صورته، مع إعطائه إمكانية التقدم، ولكن للالتقاء بذاته، إنها إمكانية خادعة لأنها تدور بالتأويل إلى مصدره، أي أنها تحوله إلى نظام بدلاً من كونه فاعلية آنية يمكنها أن تنتقل إلى موقع آخر، وتحوله إلى بداية فترة طويلة في تاريخ شامل، بدلاً من ممارسة سريانه البطيء والفاعل في الوعي.

نظمنة الفاعليات، أو تحويلها إلى أنظمة، إذن، يعيد توجيه الانفصالات إلى أصولها الضائعة، المفتقدة في لعبة التصنيف والجدولة والسَّلسلة، وعندما لا يُركن إلى أصول افتراضية قائمة، يُنجح في جعلها بداية، جذراً، مصدرَ نَسَبٍ مدمر للفاعلية. ألم تجعل النظمنة مدرسة التحليل النفسي تنطلق ضد فرويد، ألم تجعل ماركس لا ماركسياً؟

هل كان فوكو، إذن، يدمّر هيغل ببعث اكثر من هيغل جديد؟ ويتخلص من الحكاية الكبرى في الفكر الغربي الحديث بإطلاق حكايات صغرى متضافرة مهيأة لتغطي زمن السرد نفسه؟ هل كان ضحية الوهم الذي حذر منه؟ يبدو ذلك واضحاً في قسره نيتشه في التأويل المنمذج للأعماق. لكن شيئاً ما من نيتشه يفلت، يذكرنا بالنسر الذي بينما يواصل تحليقه صاعداً الجبال، فإنه شاحذاً بصره مازال يدقق في الأعماق ويفضح تنضّداتها. وإذا كان التحول إلى نظام قد آل بالماركسية والفرويدية إلى تعطيل الفاعليات واللجوء إلى الطابع الاختزالي والتكراري

فيهما، فإن نيتشه قد ارتمى في نقطة ما في المستقبل. وفي كل الأحوال فإن ذلك لم يتم دون كسب احتمال جديد: لقد تسمّم مبدأ التواصل والاستمرار والاطراد. لم يعد ممكناً التفكير في سلسلة فلسفية للعالم، أمام التفكير في الانبثاقات المتقطعة والمتباعدة، والانفصالات العابرة للوعي، غير المقيمة في التاريخ، واستعادة حالة السديم، ونبذ حالة النمذجة.

تشظّت نواة اللوغوس، انتهت الفلسفة في الغرب إلى نقطة تمفصل حادة يتعثر معها الاستمرار في اللجوء إلى التفسير بدل التأويل اللامتناهي، وإلى اللغة بدل الفاعلية.. بإيجاز: لم يعد ممكناً اللجوء إلى الفلسفة من أجل مواصلة التفلسف. إذا اعتبرنا بيكون والوضعية نسباً مباشراً لمشروع باشلار "لصهر" العلم والفلسفة في اللافلسفة فإن جيل دولوز متخلياً عن هذه المهمة قاد التفلسف إلى التحليق على مسطحات تواضعت إلى جوار بعضها البعض. البدء من موقع غير الفلسفة، البدء من نوع ما من التفلسف هو أيضا بدء من سؤال الفاعلية.

وفي ظلّ ما يصيب النص الفلسفي من تشظٍ وما يلمّ بأنظمته من انهدام، يكون الفكر الفلسفي القادم غير قابل للنظمنة، متحرر من الارتكاس إلى المبدأ والجوهر والهوية، عازف عن القراءة، متمثلاً نصاً يُستَقبل كأطياف صورة حية على الدوام بقدرتها اللامحدودة على التشكّل. متابعاً الفاعليات التي لا تتوقف عن إعادة التوضّع. الفاعليات التي تبثّ مدلولات مختلفة بتبدل مواقعها في استظهار المعنى متحوّلا إلى نص محض.



يبدو مستحيلاً تحويل الفلسفة الحديثة إلى خطاطات عامة يمكن أن تشفّ عن الغرب مقاساً بمكوناته مهما اجتهدنا لتعميم المفاهيم ـ المفاتيح المتجمّعة من متابعة الاتجاهات والتيارات الرئيسية في الفلسفة. إن الغرق مع الأصوات الخاصة والتوقيعات والانفلاتات والتشظيات لا مفر منه. غير القابل للحصر هذا، غير القابل للنمذجة يبقى لا منتظماً، ولا يبدو بالتالي انه سيستقر ليصنع تاريخه، نظامه، موسوعته، وبيداغوجياه.

هوامش الفصل الرابع

1 - جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ت: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات 1987، ص42.

2 - جيل دولوز، فليكس غيتاري، ما هي الفلسفة، ت: مطاع صفدي، مركز الانماء العربي، المركز الثقافي العربي، 1997، ص109.

3 - جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ت: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، 1988، ص109 - 110.

4 - المصدر نفسه.

5 - مارتن هايدغر، معضلة الحقيقة، ت: شهاب الدين العلاعي، الدار التونسية للنشر 1986، ص39.

6 - المصدر نفسه، ص68.

7 - مرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج1، ت: عبدالهادي عباس، دار دمشق، 1987، ص341.

8 - أورده: عبدالسلام بنعبدالعالي، الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة، 1993، ص38.

9 - اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، 1983، ص239.

10 - المصدر السابق، ص71.

11 - المصدر السابق، ص73.

12 - المصدر السابق، ص72.

13 - المصدر السابق.

14 - المصدر السابق، ص225.

15 - المصدر السابق.

16 - عبدالعالي، مصدر سابق، ص40.

17 - المصدر السابق، ص46.

18 - عبدالله ابراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، 1997، ص86.

19 - المصدر السابق، ص93.

20 - أورده: عبدالعالي، مصدر سابق، ص44، 45.

21 - يرهيبه، مصدر سابق، ص300.

22 - ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ت: أحمد السطاتي، عبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال، 1988، ص30.

23 - فرانسوا شاتليه، أيديولوجيا الإنسان، ت: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، ص83.

24 - إبراهيم، مصدر سابق، ص104.

25 - إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دراسة لمنطق هيغل، دار التنوير، 1982، ص47.

26 - أورد عبدالله إبراهيم هذه الاستعارات، را. المركزية الغربية، مصدر سابق.

27 - شاتليه، مصدر سابق، ص82.

28 - المصدر السابق، ص83، 84.

29 - إبراهيم، مصدر سابق، ص114.

30 - فوكو، جنيالوجيا المعرفة، مصدر سابق، ص30.

31 - رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ت: أدونيس العكرة، دار الطليعة، 1993، ص106.

32 - إمام، مصدر سابق. ص41.

33 - فوكو، المصدر السابق، ص31.

34 - نفس المصدر، ص32.

35 - نفس المصدر.

36 - يفصل فوكو (حفريات المعرفة) بين فكرة التاريخ الشامل التي ترمي إلى استعادة الصورة العامة للحضارة والقوانين المفسرة لوحدتها، وبين فكرة التاريخ العام الذي هو فضاء للتبعثر والتشتت، لكن نستطيع أن نرى من جهة أخرى أن كل تاريخ عام لا يتحقق إلا بكونه يشغل حيزاً في تاريخ شامل، أي أننا لا نستطيع أن ننشئ لائحة تاريخية للانفصالات. هكذا فضاءات بلا اتساقها ولا انتظامها تتنقل عبر التاريخ ولا تقيم فيه.

خاتمة

الغرب.. أو راهنيّة العالم

خاتمة

الغرب.. أو راهنيّة العالم

قمنا حتى الآن بالبحث في مكونات مفهوم الغرب الأساسية. إن بعثرة هذه المكوّنات بالفصل بين أواصرها وتضامناتها، وردّها إلى فاعلياتها وأوساطها (مناطقها) يجعلنا نخلص إلى تعددية، أو لنقل إلى تشظي المفهوم مع استمرار اشتغاله، سواء أُخذ ككل، أو بفاعلية واحد من مكوناته. وما ينشأ من فرق بين هذين "الاشتغالين" إنما يتصل بالوسط الذي يجسّد ردود فعل الآخر (غير الغربي) إزاءهما.

فالغرب هو فاعلية مكوّناته:

أولاً: مجتمعةً، وهذه حالة ليست نادرةً في التاريخ، وقد تجسدت بشكل خاص في الغزو والفتح، في محاولات نَقْل الغرب إلى مناطق واتجاهات أخرى. أو.. (**ثانياً**) متفرّدةً، متى أمكنها التنقل في العالم، بالتجارة، بالترويج، بالاستشراق، وبالرحلات الأنثروبولوجية (التي تحول بعضها إلى نصوص مرجعية في الأدب العجائبي والكتابة عن الآخر)، فالتغريب، مروراً من الأوْرَبَة إلى العولمة، لم يكن يعني شيئاً قدر إيجاد أوساط جديدة لاشتغال فاعليات الغرب القابلة للتصدير، القابلة للتحول إلى موضوع للتماهي، لكن ذلك لا يمنعنا من القول أن.. (**ثالثاً**) الغرب ليس متماثلاً مع أيّ من مكوناته، ولا يمكن استدعاؤه من

خلالـها.

لنتساءل: هل يمكن التفكير في الغرب دون استدعاء كونه مسيطراً وسائداً في العالم؟

الإجابة بالإيجاب تجعل صورة الغرب ـ الكيان ذات حضور افتراضي وأكثر لا قابلية للتحديد من الغرب ـ الدلالة الذي يجب البحث فيه فعلاً عن "الغرب"، وما يحدث هنا هو تراجع الدوال وتقدم دلالات لا متمركزة ولا جذور لـها، دلالات سابحة في فضاء العالم تختزل الاتجاهات في اتجاه واحد، كأن ليس ممكناً بعد التفكير في وردة الرياح اليونانية، بل تصوُّر انضمامها على جوهر مطلق هو الغرب القادر على بعث وتحديد الاتجاهات وتبديلها انطلاقاً منه، ومنه فقط، لا باعتباره اتجاهاً، بل باعتباره مرجعاً أرثوذوكسياً للتقسيم والتراتبية، الأدنى فالأبعد، والأكثر تماهياً في الغرب فالأقل ثم الأقل، وصولاً إلى نبذ التماهي والوعي برفضه والاعتصام بما كان ليفي ـ شتروس قد أسماه الجحر الثقافي.

الغرب، هكذا، هو **راهنيّة العالم. إنه متصّل العالم**، هذا هو التعريف الأكثر حضوراً انطلاقاً من العولمة، وفي هذا التعريف فإن مكونات مفهوم الغرب تعمل فقط كأسس تاريخية لنشأة واكتمال هذا المفهوم الجديد: **المتصل** Continuum الفعلي، أي أنها لا تعود تعمل إلا بمدلولات تاريخيتها واطّرادها، لكن هذا التفرّع في ترسيم وتحديد مفهوم الغرب يدفع تلقائياً باتجاه عزل الفلسفة باعتبارها مكوناً أساسياً، إذ أن جميع المكونات الأخرى قابلة بهذا الشكل أو ذاك لأن تفصح عن تاريخها، لكن ماذا عن الفلسفة؟ هل نتخيّل نهاية لـها يمكن أن نحتفظ فيها بمفهوم للغرب متماسك في تأسسه وتطوره واشتغاله الدائم بعيداً عن رحلة تغريب

اللوغوس اليوناني، أم أن هذه المكونات تنحلّ في الفلسفة التي تعمل بدورها على تبئير المكونات؟ وقبل كل شئ هل يمكن لمفهوم الغرب أن يحيا خارج الفلسفة؟

لقد نزع الفكر الفلسفي نفسه من التراث الذي طالما كان حريصاً على الانتماء إليه ومثّل على الدوام حافزه للتقدّم، منذ أن غادر العقل أرض اللوغوس، أي منذ القرن التاسع عشر، وكان عليه أن يتنزّل في أشكال أخرى، صُعِّد اللوغوس إلى معبده كسلفٍ راعٍ قديم للانتظام والتناظر والاطراد، أي لخصائص الغرب نفسه، ليحتلّ مكاناً مقابلاً ولكن ثابتاً إلى جوار ميثوس، صارت فاعليته حبيسة التاريخ، وبالإمكان تمثّله في صورة المحلّق فوق أرض تم هجرها، وغدت غير مؤهلة بعد للسكنى. أما العقل الذي لم يعد عقلاً أكثر مما هو مرجعية سهلة، ولكن حتمية، لاستمرار التقلّب في التاريخ فقد ارتمى في الصدفوي واللامحتمَل، متوطّناً حالته. من الكاوس إلى الأورغانون، تغيّرت الكيانات وتقلّبت المفاهيم مستعيرة هذا النظام أو ذاك، وإلى الكاوس من جديد لم تعد الأنظمة تحتضن المفاهيم، المفهوم يولد متشرّداً. أصيلَ ذاته، حاملاً تاريخه، متلمّساً اقتراناته، مستكشفاً فاعلياته، مجترئاً على التنقّل، مهاجراً، متوتراً كما هو بين الصورة وبين القضية، غير مهتمٍ لنقائه، مرتبطاً، ولكنه مقبل دائماً على إهمال تحالفاته.

الـ"خطوة بارادوكسية" الحاسمة، بتسمية هابرماس، تم تحفيزها بالاقتناع أنّ الفلسفة "العظيمة" التي كان هيغل أوجها ومنتهاها، لا تستطيع بعد، بنفسها وبشكل نظامي، أن تطوّر وتوطّن فكرة العقل Reason ، والتمثّل الكوني للروح

والطبيعة، لقد هلكت مع رؤية العالم الدينية الميتافيزيقية، كما فات الأوان لتسويغ الفلسفة التي كانت ممكنة ذات مرة، وتراجعت لتبقى مجرد ذكرى وعيٍ للحياة الإنسانية الاجتماعية[1].

إننا نشهد عجز الفلسفة "العظيمة"، عن الاستمرار في معالجة توطين اللوغوس (الكلمة، العقل، الروح)، وبقدرِ ما يبدو النوموس وقد عاد ليحتلّ المكان، وبدأت تمظهراته الجديدة المختلفة تصنع حيوزها الخاصة، فإن اللوغوس ينزوي ليجاور الميثوس، منتحليْن معاً أطراف الـ ستوريا التي يمكن أن تمنحهما زمناً إضافياً للإعلان بقوة عن نفسيهما، عن موتهما أيضاً.

نوموس

↗ ↑↓ ↖

ميثوس ← ستوريا → لوغوس

تحت تهدمات الفلسفة، تعيد جينيالوجيا المستقبل، بدعم ارتجاعي من تراكبات صورَية وأطياف، توطين النوموس، في عالم الحياة. هذه المعالجات الداخلية، الذاتية، ستجد طريقها أيضاً إلى الخارج، بتوليفة من التحايث والتفارق، تقلب مواقع التفلسف الموروثة، وتعيد صوْغ فكرة العالم، متلمّسة شكلاً جديداً من الأنطولوجيا الغربية، شكلاً مضاداً للأصل اللوغوسي، بالرغم من إدّعاء الوفاء له.

لا يمكن التسليم بمفهوم نقي (منذ متى وُجد هكذا مفهوم؟) للغرب. إن مكوناته تخونه: فهو ليس متضمناً في الجغرافيا، وهي منثنية ومرنة على الدوام. أو في الدين، الذي يعمل كمنافس للغرب وكانشقاق عنه. ولا في العرق، المتلاشي

في تخوم غير محددة، ولا في النظام الاقتصادي، المعولم إلى درجة تحوله إلى سمة بارزة لكيانات أخرى (اليابان مثلاً). ولا في الفلسفة، التي لا يمكن التحدث عنها بصيغة المفرد. الغرب، حيث تتوطّن المفاهيم، يصير إشكالياً أكثر فأكثر. نستطيع فقط أن نختار الكَثْرة التي يحيل إليها جيل دولوز لنَصِفه: "لا وجود لمفهوم بسيط، كل مفهوم يملك مكوناته، ويكون محدداً بها. للمفهوم إذن رقم، إنه تعددية.. لا وجود لمفهوم يحتوي على كل مكوناته، لأنه سيكون لحظتَه تلك مجرد سديم (كاوس) خالص"[2].

لا يمكن الفصل بين المفهوم ومكوناته، مثلما لا يمكن استدعاء جميع مكوّنات المفهوم لتحديد اشتغاله، إنها تعلن حضورها النسبي، ولكن القوي، قياساً بفاعلية افتراضية متحققة وراء استخدام المفهوم، نستطيع أن نتحدث عن الجغرافيا وعن النظام الاقتصادي، وبشكل أقل عن الدين، وبشكل ما عن العرق، وأخيراً عن ميراث اللوغوس، ولكن ذلك يحدث ضمن تناوبات تؤديها هذه المكونات، فالغرب ليس متماثلاً مع أي منها، وهو في نفس الوقت غير متماثل مع جميعها، إنه يحتويها كمكونات، ولكن اشتغالها كدوال محددة لا يفضي إلى الكيان الذي نسميه غرباً، بقدر ما يؤدي إلى صورة تتنازعها عدة عناصر، وهي في الوقت نفسه مظهر هذا التنازع، لكن أن نخلص إلى أن الغرب هو صورة قبل كل شئ آخر، فإن ذلك يقلب آلية تفكيرنا فيه رأساً على عقب ويعيدها إلى نقطة البدء.

إن الصورة، بالاستفادة من مقطّعات فتغنشتاين[3]، "هي نموذج [فقط] من الواقع"(2.12)[4]، و"لا تستطيع أن تحلّ نفسها خارج شكلها التمثّلي"(2.174)،

فهي "تتمثّل موضوعها من وضع خارج عنها"(2.174)، "وتصف الواقع بتمثّل إمكان الوجود واللاوجود"(2.201). الغرب هو صورة يتمثّلها العالم، صورة ذات وجود افتراضي، وحيّةٌ بقدر ما يريد لـها العالم أن توجد، بكلّ إرادةٍ وتخييل ممكنين لاستدعاء الـ إيتوبيا *Eutopia* التي تجعل من أرخبيل توماس مور في الـ يوتوبيا *Utopia*[5] راهناً وقابلاً للاقتباس، من اللامكان إلى كل مكان، دونما حاجة إلى التجريد، ودونما استعانة سوى بمضاعفة التلقّي، ***soma gymnosophaon agrama*** *gymnosophaon*[6] طالما نحن، اللاغربيون، سنبقى مأسورين باستهلاك الصورة، أكانت طيفاً مرسلاً أم نصاً منضّداً. الصور يُعاد إنتاجها وتدويرها انتقائياً في توليفة متكاملة من الرهبة والرغبة، من النوستالجيا والاستشراف، وهي ناجحة حتى الآن في اشتغالـها المتواصل على استبدال صورة العالم، بالحلول محلّها، بمهمة لا تبدو مستحيلة: خفْض الممكن الأنطولوجي، وتصعيد التصور[7] النولوجي الجديد، المتمركز على صورة الغرب. يتوجب البحث في مفهوم الصورة، بالتناظر مع مفهوم المفهوم. إن الفلسفة إذ تنحسر عن نطاق الممارسة، كما فعلت دائماً، فإنها تترك للأطياف التيليماطيقية والتواصلية أن تحتلّ حيوزها في المستقبل، وأن تشغل الممارسة بانبثاقات جديدة عن المبادئ القديمة الآخذة في التلاشي. ألا نبدو محاصرين في مدينة مور الطيفيّة، بنتُ مدينة النحاس؟ بلى، نحن نستعين بميراث العالم لنقرأ من مواقع راسخة هذه الانبثاقات وما يحيطها من رهج كبير، ولكن التقنيات الاستباقية، والاحترازية أيضاً، تعمل بفاعليةٍ، وتُراكِم تجربتها، وتنشّط ثلاثية "الشكل ـ الآلية ـ التسارع" أكثر بكثير مما اعتدنا أن نرى!

هذا ما ينصرف له الجزء الثاني من "الراهنيّة والتأويل".

هوامش الخاتمة

1 - Habermas, Jurgen, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalizing of society*, Trans. By Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1984. p377.

2 - جيل دولوز، فليكس غيتاري، ما هي الفلسفة، ت: مطاع صفدي، مركز الانماء العربي، المركز الثقافي العربي، 1997، ص39.

3 - Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. by D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, 2001, London, pp: 9-16

4 - الأرقام إحالاتٌ إلى مقطّعات فتغنشتاين.

5 - Thomas More, *Utopia*, Trans. by Paul Turner, Penguin Books, 1965, p. 133.

6 - *soma gymnosophaon agrama gymnosophaon* بلغة مور "اليوتوبية": ممارسة الفلسفة بدون فلسفة؛ يقول بول تيرنر، مترجم الكتاب عن اللاتينية، وكاتب مقدمته: "يبدو، بالرغم من أن يوتوبيا لا تميل إلى التفلسف المجرّد، فإنها أدركت مثالاً فلسفياً"، المصدر السابق، ص133.

7 - العلاقة بين "التصور" و"الصورة" تبدو أوثق وأكثر بروزاً في اللغة العربية من اللغات الأوروبية، ربما لتأكيد هذه العلاقة علينا أن نناظرها بـ image وimagination، وذلك مبحث فرعي من موضوعتنا الرئيسة.

مراجع

1. ابراهيم، عبدالله: **المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1997.
2. أدهم، سامي: **تشميل ما بعد الحداثة، الفلسفة الصُنعة**، دار كتابات، الطبعة الأولى، 1998.
3. الياد، مرسيا: **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ج1، ت: عبدالهادي عباس، دار دمشق، 1987.
4. إمام، إمام عبدالفتاح: **المنهج الجدلي عند هيغل، دراسة لمنطق هيغل**، دار التنوير، 1982.
5. أمين، سمير: **نحو نظرية للثقافة**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.
6. برهييه، اميل: **تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر**، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، 1983.
7. بنرويي، ج: **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، ت: بدوي، عبدالرحمن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
8. بنعبدالعالي، عبدالسلام: **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، دار الطليعة، 1993.
9. بوبر، كارل: بؤس الأيديولوجيا، **نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي**، ت: عبدالحميد صبره، دار الساقي، 1992.
10. تودوروف، تزفتيان: **فتح أمريكا ومسألة الآخر**، ت: بشير السباعي، دار سينا القاهرة، 1992.
11. خشيم، علي فهم: **نصوص ليبية**، دار مكتبة الفكر، 1975.
12. دريدا، جاك: **الكتابة والاختلاف**، ت: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، 1988.
13. دوبريه، ريجيس: **زائر الفجر**، ت: ليلى غانم، الدار الجماهيرية للنشر، 1994.
14. دولوز، جيل (وفيلكس غتّاري): **ما هي الفلسفة**، ت: مطاع صفدي، مركز الانماء العربي، المركز الثقافي العربي، 1997.

15. رايلي، كافين: **الغرب والعالم**، ت: عبدالوهاب المسيري وهدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986.

16. رنسمان، ستيفن: **تاريخ الحروب الصليبية**، ت: السيد البار العريني، دار الثقافة، بيروت، 1976

17. سعيد، إدوارد: **الثقافة والإمبريالية**، ت: كمال أبوديب، دار الآداب، 1998.

18. سرو، رينيه: **هيغل والهيغلية**، ت: أدونيس العكرة، دار الطليعة، 1993.

19. سوفير، دافيد: **جغرافيا الأديان**، ت: أحمد سبانو، دار قتيبة، 1990.

20. شاتليه، فرانسوا: **أيديولوجيا الإنسان**، ت: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981.

21. غارودي، روجيه: **حوار الحضارات**، ت: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1982.

22. فرنان، جان بيار: **أصول الفكر اليوناني**، ت: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987.

23. فوكو، ميشيل: **تاريخ الجنسانية III، الانهمام بالذات**، ت: جورج أبي صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1992.

24. فوكو، ميشيل: **جينيالوجيا المعرفة**، ت: أحمد السطاتي، عبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال، 1988.

25. فوكو، ميشيل: **حفريات المعرفة**، ت: سالم يفوت، مركز الإنماء العربي، بيروت.

26. فوكوياما، فرانسيس: **نهاية التاريخ**، ت: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، 1993.

27. كيليطو، عبدالفتاح: **العين والإبرة**، ت: مصطفى النحال، دار شرقيات.

28. كيليطو، عبدالفتاح: **لسان آدم**، ت: عبدالكبير الشرقاوي، دار توبقال.

29. لاتوش، سيرج: **تغريب العالم**، ت: هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر.

30. ليفي ـ شتراوس، كلود: **العرق والتاريخ**، ضمن: **الإناسة البنيانية**، القسم الثاني، ت: حسن قبيسي، مركز الإنماء العربي، 1990.

31. مرقص، إلياس، **العقلانية والتقدم**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1992.

32. هايدغر، مارتن: معضلة الحقيقة، ت: شهاب الدين العلاعي، الدار التونسية للنشر، 1986.

33. هنتنغتون، صمويل: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ت: مالك عبيد ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية، طرابلس، 1999.

34. هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ت: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1983.

35. هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني: العالم الشرقي، ت. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986.

36. Habermas, Jurgen, *The Theory of Communicative Action,* vol. 1, *Reason and the Rationalizing of society,* Trans. By Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1984.

37. More, Thomas, *Utopia,* Trans. by Paul Turner, Penguin Books, 1965.

38. Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus,* Trans. by D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London. 2001.

فهرس

للمؤلف :

1. مجتمع اللا ـ دولة، الدار الجماهيرية للنشر والتورزيع، طرابلس 1987.
2. كتاب الوهم، منشورات تانيت، الرباط 2001.
3. ما وراء الغروب، منشورات مجلة فضاءات، 2002.
4. عزيف، منشورات تانيت، الرباط 2003.
5. القصور الديمقراطي، منشورات مجلة فضاءات، 2004.

تحت الطبع

6. مدارات التأويل، دار الأوديسة للنشر والتوزيع، تونس.
7. جسر الليلك، تأملات في تاريخ قرطاج الثقافي. وزارة الثقافة، تونس.
8. حواف النص، دار الشجرة، دمشق.
9. صحراء ذاتيّة، دار الشجرة، دمشق.

مخطوطات

10. ما قبل اللغة.
11. الكتابة بوسائط باردة.
12. الدولة والمسألة الثقافية في ليبيا.

تم طبع هذا الكتاب في شهر جانفي 2005
بشركة «أوربيس للطباعة» - قصر سعيد تونس
الهاتف : 701 547 71 - الفاكس : 235 546 71

كانط ملقًى به، هذه المرة إلى قلب المجهول للعثور على جديد.. وليس هيغل.

نعم، لم يعد العالم مقلوباً، صار متقلّباً، وإذا تذكرنا الجدل فإن وضعاً آخر صار يتخذه، لقد أصبح فوهة سوداء، الفوهة السوداء التي تستطيع أن تمتص الضربات المتوالية من الداخل، كما يقول دريدا، بينما يستمر العالم في تقلّبه دون أن يتوقف عن ذلك، ودون أن يمتلك الجميع إلا التمسك به جيداً. إن ذلك يحدث كإمكانية يتيمة، فالعالم الذي يتقلّب ما زال حتى الآن عالمنا الوحيد.



لوحة الغلاف: أبو القاسم المشاي

المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر